

فصلنامه علمی پژوهشی
تحقیقات کلامی
سال دوم، شماره چهارم، بهار ۱۳۹۳

# تحقیقات کلامی

بسم الله الرحمن الرحیم

# فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ٤

نویسنده:

جمعی از پژوهشگران حوزه و دانشگاه

ناشر چاپی:

انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

# فهرست

# فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۴

## مشخصات فصلنامه

فصلنامه علمی – پژوهشی

انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

سال دوم، شماره چهارم، بهار ۱۳۹۳

صاحب امتیاز: انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

مدیر مسئول: هادی صادقی

سردبیر: رضا برنجکار

مدیر اجرایی: موسی اشکوری



مترجم چکیده عربی: حیدر مسجدی

مترجم چکیده انگلیسی: سیدمحمدعلی رضوی

ویراستار: رامین باباگل زاده

صفحه آرا: معصومه نوروزی

ISSN: ۲۳۴۵-۳۷۸۸

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، کوچه ۲، فرعی اول سمت چپ،

ساختمان انجمن های علمی حوزه، انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

صندوق پستی: ۱۳۳-۳۷۱۶۵

تلفکس: ۳۲۹۲۸۵۴۶-۰۲۵

پیامک: ۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۷۷۰۵

سایت: www.ikq.ir www.tkalam.ir

پست الکترونیک: Info@tkalam.ir / Info@ikq.ir

قیمت: ۵۰۰۰۰ ریال

ص: ۱

**رتبه علمی فصلنامه**

ص: ۲

به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۲۴/۶/۱۳۸۷ شورای عالی حوزه های علمیه و باتوجه به ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، شورای اعطای مجوزها و امتیازات علمی، در جلسه مورخ ۲۸/۳/۱۳۹۲ رتبه علمی – پژوهشی به

نشریه تحقیقات کلامی اعطا گردید.

به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۲۱/۳/۱۳۸۷ شورای عالی انقلاب فرهنگی، مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی به مجلات علمی، تأسیس انجمن های علمی، قطب های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی های نظریه پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازات

قانونی در دانشگاه ها و حوزه های علمیه می باشد.

ص: ۳

## راهنمای نویسندگان

۱. موضوع مقاله باید در راستای اهداف فصلنامه و مرتبط با موضوعات علم کلام باشد؛

۲. مقاله نباید پیش تر در نشریات داخلی چاپ شده باشد و یا هم زمان برای استفاده به سایر مجلات علمی ارائه شده باشد؛

۳. در بیان محتوای مقاله، نکات علمی و ادبی زیر حتی المقدور رعایت شده باشد؛

الف) نکات علمی

۱) برخورداری از رویکرد تحقیقی- تحلیلی، ساختار منطقی و مطلوب، سطح علمی مناسب و فصل بندی صحیح مطالب؛

۲) بیان نظرات اساسی مطرح در مسأله، ذکر دیدگاه مخالفان، تجزیه و تحلیل و نقد صحیح و کامل آنها؛

۳) پاسخ گویی به پرسش ها و شبهات مطرح در مسأله؛ ۴) نوآوری در ساختار، محتوا یا روش ارائه؛

۵) تناسب روش و محتوا با عنوان مقاله و ارتباط منطقی بین مباحث؛

۶) برخورداری از رویکرد کلامی و دفاع از آموزه های اعتقادی اسلام؛

۷) استنادات معتبر و کافی؛ ۸) رعایت امانت در نقل قول از افراد.

ب) نکات ادبی

۱) رعایت قواعد دستوری، ادبی و نگارشی از قبیل: بیان مقدمه، ذکر چکیده فارسی (حداکثر ۱۵۰ کلمه)، کلید واژه (حداکثر ۷ واژه)، اصول نگارش پی نوشته ها، ذکر فهرست منابع؛

۲) پرهیز از اطناب و ایجاز بی مورد؛ ۳) سادگی و شیوایی در قلم؛

۴. تنظیم حجم مقاله بین ۱۵ تا ۲۰ صفحه (۴۵۰۰ تا ۶۰۰۰ کلمه)؛

۵. مقالات ترجمه شده، در صورت دارابودن نکات بدیع و تازه، با ذکر مشخصات منبع اصلی و مشخصات کامل نویسنده آن امکان چاپ خواهد داشت (ارسال متن اصلی به همراه ترجمه ضروری است)؛

۶. مآخذ باید به شیوه درج سند در متن (نام خانوادگی، سال انتشار، شماره مجلد: شماره صفحه) باشد و از ذکر اسناد در پاورقی خودداری شود، اما بیان توضیحات ضروری به تشخیص نویسنده در پاورقی مانعی ندارد؛

فهرست منابع در انتهای مقاله و به صورت زیر آورده شود:

۱) ارجاع به کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ نشر)، نام کتاب (ایتالیک)، نام مترجم یا مصحح، ناشر؛

۲) ارجاع به مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ نشر)، «عنوان مقاله»، نام مترجم، نام مجله (ایتالیک)، شماره، شماره صفحات؛

۳) ارجاع به سایت: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ دسترسی)، «عنوان مقاله»، نشانی سایت.

۷. دریافت مقالات صرفاً از طریق سایت www.tkalam.ir انجام خواهد شد که پس از احراز شرایط مذکور، برای بررسی به هیأت تحریریه فصلنامه ارجاع می شود و در صورت تأیید نهایی مورد استفاده قرار خواهد گرفت. ضمناً مجله هیچ گونه تعهدی نسبت به بازگرداندن مقالات نخواهد داشت؛

۸. مجله در ویرایش مقالات یا تلخیص آنها به گونه ای که در محتوای علمی آنها دگرگونی ایجاد نشود، آزاد است؛

۹. مقاله باید با فرمت word و با فونت B Zar و اندازه قلم ۱۴ ارسال شود؛

۱۰. ارسال حکم کارگزینی هیأت علمی برای درج رتبه علمی نویسندگان، ضروری است؛

۱۱. نویسنده یا نویسندگان مقاله باید نشانی، تلفن همراه و پست الکترونیک خود را برای ارتباط بعدی به مجله اعلام نماید.

۱۲. درصورتی که مقاله بیش از یک نویسنده داشته باشد، همه آن ها می بایست مسئولیت مقاله را کتباً بپذیرند و به مجله اعلام کنند.

یادآوری:

۱- در مواردی که نویسنده ها چند نفر باشند بعد از نام اولین نویسنده و بعد از حرف عطف (وَ) سه نقطه(...) آورده شود.

۲- در درج تاریخ چاپ، فقط سال قمری مانند (۱۴۱۴ق) با (ق) ذکر شود و در میلادی و شمسی نیازی به درج حرف (م) و (ش) در کنار سال نیست.

ص: ۴

## فهرست

ص:۵

ص:۶

## جایگاه عقل در کلام امامیه در مدرسه کلامی بغداد

### اشاره

جعفر رضایی(۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۸/۲۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۱۱/۲۹

### چکیده

مدرسه کلامی بغداد در قرن چهارم، مدرسه ای عقل گرا قلمداد شده است و آثار آن بر این ادعا گواهی می دهد. بسیاری از پژوهش گران مدعی اند که شیخ مفید و شاگردانش در این مدرسه با نزدیک شدن به معتزله، روش عقل گرای اعتزالی را پذیرفتند. این مقاله در پی آن است که با بررسی جایگاه عقل در این مدرسه کلامی، درباره این ادعا و درستی آن داوری کند. هرچند متکلمان بغداد، معرفت دینی را زاییده استدلال عقلی و اکتساب آن را بر انسان واجب می دانستند، اولاً، در این که چه کسی این امر را بر انسان ها واجب کرده و ثانیاً، آیا عقل در کسب این معرفت به وحی نیازمند است یا خیر، با هم اختلاف داشتند. در این پژوهش نشان داده شد که شیخ مفید و شاگردش کراجکی، وجوب معرفت را سمعی (به امر الهی) و عقل را در همه مراحل محتاج وحی می دانستند؛ در حالی که سیدمرتضی و شاگردان وی (همچون معتزله) وجوب معرفت را عقلی دانسته و عقل را در استدلال هایش بی نیاز از شرع می شمردند.

### واژگان کلیدی

عقل، مدرسه کلامی بغداد، کلام امامیه، معتزله، عقل و وحی.

---

۱- . پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث (پژوهشکده کلام اهل بیت(ع)).

ص: ۷

## مقدمه

یکی از مباحث بنیادی و چالش برانگیز در تفکر کلامی مذاهب گوناگون، جایگاه عقل در معرفت دینی است. عمده مسلمانان در دوره نخست چندان توجهی به مباحث عقلانی پیچیده نداشتند و می توان ادعا کرد که بیشتر آن ها در قرن اول نص گرا بودند. این نص گرایی گاه به افراط نیز کشیده می شد و سر از جبرگرایی، تشبیه و تجسیم در می آورد.(۱) از اوایل قرن دوم به آرامی جریانی در برابر نص گرایی افراطی شکل گرفت که بعدها به «معتزله» مشهور شد. هرچند تقابل اولیه این جریان با نص گرایان در مسائل کلامی (مانند انکار نظریات جبر و تشبیه) بود، ولی کم کم پرده از اختلاف اصلی این دو گروه برداشته شد؛ نص گرایان (اهل حدیث) به ظاهر متون دینی پای بند بودند و هیچ گونه تأویلی را در متون دینی روا نمی دانستند، در حالی که معتزله با استفاده از عقل دست به تأویل متون دینی می زدند. کمی بعد با شکل گیری نظام های کلامی، معتزلیان ادعا کردند که همه معارف اعتقادی عقلی(۲) باید از طریق عقل و استدلال عقلی به دست آید. متون دینی نیز اگر سخنی در این امور داشته باشد، ارشادی است. در این بین، امامیه نگاهی متفاوت به عقل داشت. آن ها در میانه این دو گروه، هرچند بر حجیت استقلالی عقل تأکید می ورزیدند، عقل را نیازمند وحی می دانستند. از دیدگاه آنان، عقل نیازمند معلمی الهی است که شیوه و نحوه استدلال را به او گوش زد کند (نه این که تعلیم دهد) (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۴۴۴۵). بنا به تعابیر روایاتِ امامیه، این معلم (پیامبر و امام) است که دفینه های عقل را «اثاره» (بیرون کشیدن) می کند (شریف رضی، ۱۴۱۴ق: ۴۳). هرچند برخی به دلیل این گزارش ها گمان کرده اند که امامیه در این دوره از عقل تنها برای دفاع از آموزه های دینی (سخنان امامان) بهره برده اند (مدرسی طباطبایی،۱۳۸۶: ۲۰۷ ۲۱۰)، ولی همان گونه که گفتیم، امامیه نخستین حجیت استقلالی عقل را قبول داشتند و دیدگاه امامیه درباره امامت و جایگاه آن در معرفت به معنای نفی حجیت عقل نبود.

بنابراین، با سه موضع متفاوت در بحث عقل روبه رو هستیم: ۱. اهل حدیث که عقل را به عنوان منبع معرفت نمی پذیرفتند؛ ۲. معتزله که عقل را به عنوان منبع معرفت می پذیرفتند و

---

۱- . درباره عقل گرایی و نص گرایی در جهان اسلام ر.ک: سبحانی، ۱۳۸۸: کل مقاله.

۲- . برخی از معارف اعتقادی، سمعی بوده و عقل راهی برای دست رسی به آن ها ندارد؛ بنابراین، مقصود ما از معارف اعتقادی عقلی آن هایی است که عقل توان اثبات و فهم آن ها را دارد و معارف اعتقادی سمعی آن هایی است که عقل به آن ها دست رسی (نفیاً و اثباتاً) ندارد

ص: ۸

آن را بی نیاز از وحی می دانستند؛ ۳. امامیه که هرچند عقل را به عنوان منبع معرفت می پذیرفتند، آن را نیازمند وحی می دانستند.

امامیه از اوایل قرن چهارم و به خصوص در مدرسه کلامی بغداد(۱) روابط نزدیک تری با معتزله پیدا کرد. گاه نیز برخی معتزلیان با پذیرش نظریه امامت به امامیه پیوستند. مسلماً این روابط نزدیک، تأثیراتی در علم کلام امامیه گذاشته است. این تأثیرات سبب شده است که برخی این دیدگاه را مطرح کنند که امامیه با ظهور مدرسه کلامی بغداد، عقل گرایی معتزلی را ترجیح داد. هرچند تفاوت هایی در تبیین این پژوهش گران از دیدگاه امامیه در دوره حضور و هم چنین عالمان مدرسه کلامی بغداد وجود دارد، ولی اتفاق نظری که بین آنان دیده می شود، تحول دیدگاه امامیه در این مسئله در مدرسه کلامی بغداد است؛ برای مثال، محمدعلی امیرمعزی در نظریه خود معتقد است، تا قرن چهارم عقل در اندیشه امامیه نوعی خرد قدسی است، نه عقل منطقی؛ در حالی که در مدرسه کلامی بغداد شیخ مفید و شاگردان او عقل را به عقل منطقی فروکاستند و به همین دلیل، جهان بینی امامیه دچار تحول بنیادین شد (امیرمعزی، ۱۳۷۵: ۳۰۵).(۲) در مقابل، مدرسی طباطبایی معتقد است عقل در دوره نخست، ابزاری برای دفاع از سخنان ائمه(ع) بود، در حالی که در مدرسه کلامی بغداد با نزدیک شدن به معتزله، عقل به عنوان منبع نیز پذیرفته شد (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۰۵ ۲۱۵). مادلونگ نیز هرچند سخنی درباره دیدگاه متکلمان امامیه در دوره نخست نمی گوید، ولی معتقد است در مدرسه کلامی بغداد تحول مهمی در عقل گرایی توسط سیدمرتضی اتفاق افتاده است، نه شیخ مفید. به نظر او، شیخ مفید مانند گذشتگانش عقل را تنها ابزاری برای دفاع از اندیشه های امامیه می دانسته است (مادلونگ، ۱۳۸۷: ۱۶۳).(۳)

با این حال، آثار موجود به طور کامل به همه جوانب بحث عقل نپرداخته اند؛ ضمن این که به نظر نویسنده، نتایج مطرح شده کامل نیست. بنابراین، این مقاله در پی آن است که به جایگاه عقل در مدرسه کلامی بغداد بپردازد و به این پرسش پاسخ دهد که: عقل در اندیشه متکلمان امامیه در بغداد چه جایگاهی داشت و آیا همه آن ها با یکدیگر هم نظر و کاملاً تحت تأثیر معتزله

---

۱- . مقصود ما از مدرسه بغداد، دوره متأخر بغداد است؛ دوره ای که با نوبختیان شروع شده و به شیخ طوسی خاتمه می یابد.

۲- . وی جریان نخست را جریان اولیه عرفانی و فرامنطقی و جریان دوم را جریان منطقی فقهی و کلامی می نامد.

۳- . مکدرموت، شاگرد وی نیز این نظریه را در کتاب خود به تفصیل مطرح کرده است. ر.ک: مکدرموت، ۱۳۸۴: ۵۱۹.

ص: ۹

هستند یا خیر؟ با توجه به این که نخستین متکلمان امامیه در این دوره نوبختیان(۱) هستند، نقطه آغاز این پژوهش دیدگاه های آنان خواهد بود. پس از آنان به شیخ مفید (م.۴۱۳ق)(۲) و در نهایت سیدمرتضی (م.۴۳۶ق) خواهیم پرداخت. اگر افراد دیگری (از مدرسه کلامی بغداد) نیز در این بین نظر قابل توجهی داشته باشند، به آن ها اشاره خواهیم کرد. در این پژوهش برای پاسخ به مسئله مورد نظر، نخست درباره میزان توانایی عقل در تولید معرفت و بعداً رابطه عقل و وحی بحث خواهیم کرد.

## جایگاه عقل در بحث معرفت

در این بخش سعی خواهیم کرد به این پرسش پاسخ دهیم که: از دیدگاه متکلمان مدرسه کلامی بغداد، آیا معرفت اضطراری است یا اکتسابی؟(۳) به عبارت دیگر، آیا معرفت دینی مولود تلاش عقلانی انسان است یا این که معرفت اساساً امری خارج از اختیار انسان است؟ به گفته اشعری، عمده متکلمان امامیه در دوره نخست، معرفت را اضطراری می دانستند و از نظر آنان، معرفت زاییده استدلال عقلی انسان نبود (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۱).(۴) هشام بن حکم و پیروانش تنها کسانی بودند که در عین اعتقاد به اضطراری بودن معرفت، شرط تحقق آن را استدلال و تلاش عقلی می دانستند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۲).(۵) بنا به گزارش اشعری، حسن بن موسی نوبختی با پذیرش معرفت اکتسابی تحولی در این نظریه ایجاد کرد. وی معتقد بود، همه معارف اضطراری نیست و معرفت الله ممکن است اضطراری یا اکتسابی باشد (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۲). این که وی معرفت اکتسابی را ممکن می داند، تأییدی است بر این که از نظر او، استدلال های عقلی انسان معرفت زاست؛ هرچند ممکن است این معرفت از طرق دیگر نیز حاصل شود.

---

۱- . مقصود ما از نوبختیان، علی بن اسماعیل نوبختی معروف به ابوسهل نوبختی (م.۳۱۱ق) و حسن بن موسی نوبختی (م.۳۱۰ق)، خواهر زاده ابوسهل خواهد بود. این که اشاره ای به ابوسحاق نوبختی، نویسنده کتاب الیاقوت نمی کنیم، از این روست که بنا به مطالعات جدید، وی به دوره ای متأخرتر تعلق داشته است.

۲- . از آن روی که شیخ طوسی در اندیشه های کلامی اش هیچ تفاوتی با سیدمرتضی ندارد، به وی نخواهیم پرداخت.

۳- . این بحث از بیانات استاد عزیز جناب آقای محمدتقی سبحانی در مجموعه درس های انجمن کلام حوزه گرفته شده است. در این باره هم چنین ر.ک: بیانانی اسکویی، ۱۳۸۶: ۸ ۴۳.

۴- . «جمهورهم یزعمون ان المعارف کلها اضطرار و ان الخلق جمیعا مضطرّون و ان النظر و القیاس لا یؤدّیان الی علم و ما تعبّد اللّه العباد بهما.»

۵- . «اصحاب «هشام بن الحکم» یزعمون ان المعرفه کلها اضطرار بایجاب الخلقه و انها لا تقع الا بعد النظر و الاستدلال یعنون بما لا یقع منها الا بعد النظر و الاستدلال العلم باللّه عز وجل.»

ص: ۱۰

از ابوسهل نوبختی مطلبی در بحث معرفت نقل نشده است؛ با این حال، عباراتی از وی در بازمانده های کتاب التنبیه فی الامامه وی وجود دارد که می تواند نشان دهنده دیدگاه وی در معرفت باشد. وی در پاسخ به این پرسش که: چگونه حضرت مهدی را که به گفته امامیه غایب است، شناختید؟ این گونه پاسخ می دهد: «إن أمر الدین کله بالاستدلال یعلم، فنحن عرفنا الله عز و جل بالأدله و لم نشاهده و لا أخبرنا عنه من شاهده»(۱) (صدوق، ۱۳۹۵ق، ۱: ۹۲). این عبارت بیان گر آن است که از دیدگاه وی، معرفت امور مربوط به دین اکتسابی است، نه اضطراری. هرچند ممکن است گفته شود این عبارت به اندازه کافی در بحث کسبی بودن معرفت الله صراحت ندارد، ولی نوع بیان وی، استدلال شیخ مفید در لزوم کسبی بودن معرفت را به ذهن می آورد. شیخ مفید، معرفت به خداوند و انبیای الهی و هر آنچه ناپیداست را اکتسابی دانسته و اضطراری بودن معرفت در این امور را غیرممکن عنوان می کند (مفید، ۱۴۱۳ق(الف): ۶۱ و ۸۸).

بنابراین، هرچند در مورد حسن بن موسی نوبختی شواهد موجود می تواند بیان گر پذیرش امکان اضطراری بودن معرفت الله باشد، ولی درباره ابوسهل شاهدی بر این ادعا وجود ندارد و عبارات موجود، بیشتر حاکی از اعتقاد وی به لزوم اکتسابی بودن معرفت است.

شیخ مفید نیز همان گونه که بیان شد، معرفت الله را اکتسابی می داند (مفید، ۱۴۱۳ق (ب):۲۰). او به همین دلیل، معارف غیرعقلی، مانند معرفت فطری را آشکارا انکار می کند و همه آیات و روایات موجود در این بحث را به گونه ای دیگر معنا می کند (مفید، ۱۴۱۳ق (ج): ۶۰۶۲). پس از شیخ مفید، سید مرتضی نیز همین دیدگاه را پذیرفت و معرفت الله را اکتسابی دانست (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۶۷۱۷۱). وی نیز مانند شیخ مفید، آیات و روایات فطرت و هم چنین آیات و روایات عالم ذر را تأویل و طوری معنا کرد که دلالتی بر معرفت پیشینی انسان نداشته باشد.(۲) دیگر عالمان بغداد، مانند: ابوالصلاح حلبی (حلبی، ۱۴۰۴ق: ۶۵۶۶) و شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۰۶ق: ۲۵۲۶) نیز معارف را اکتسابی و تولید تلاش عقلی انسان ها دانستند.

به نظر می رسد، مهم ترین تحول در بحث عقل گرایی امامیه در دوره مدرسه کلامی بغداد، همین پذیرش معرفت اکتسابی و انکار معرفت اضطراری باشد، چراکه پایه علم کلام امامیه در مدرسه بغداد بر همین اصل استوار است.

---

۱- . امر دین به کلی به وسیله استدلال شناخته می شود. ما خداوند را از طریق مشاهده و یا اِخبار کسی که خداوند را مشاهده کرده است، نشناخته ایم، بلکه این معرفت حاصل استدلال و ادله است.

۲- . درباره عالم ذر ر.ک: شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۱۳۱۱۶ و هم چنین درباره بحث فطرت ر.ک: شریف مرتضی، ۱۹۹۸، ۲: ۸۳ ۸۵.

ص: ۱۱

## وجوب نظر (استدلال عقلی)

معتزله و همه کسانی که معرفت دینی را انحصاراً اکتسابی می دانستند، کسب این معرفت (نظر و استدلال) را بر همه انسان ها واجب می دانستند؛ در مقابل، باورمندان به اضطراری بودن معرفت چنین وجوبی را نمی پذیرفتند. حسن بن موسی نوبختی از آن روی که معرفت اضطراری را نیز می پذیرفت، امر بـه معرفت را به هیچ نحوی جایز نمی دانست (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۲). هرچند استدلال نوبختی در دست نیست، ولی می توان ادله وی را چنین فرض کرد: اگر این امر شرعی باشد، منوط به پذیرش و معرفت به خداوند است؛ بنابراین، معنایی برای امر بـه معرفت (دوباره خداوند) باقی نمی ماند و اگر این امر عقلی باشد، در صورتی که مأمور به (معرفت خداوند) مجهول باشد، تکلیف بما لایطاق است و در صورتی که معلوم باشد، تحصیل حاصل خواهد بود.(۱)

مهم ترین مسئله پیش روی معتزلیان در وجوب نظر آن بود که چه منبعی استدلال عقلی را بر انسان ها واجب کرده است. مسلماً این وجوب به دلیل امر الهی نیست، چراکه مکلف اگر خداوند را پیش از نظر و استدلال بشناسد که دلیلی برای شناخت دوباره او ندارد و اگر خدا را نشناسد، دلیلی برای اطاعت از اوامر الهی ندارد. از نظر معتزله، این عقل است که نظر و استدلال را بر انسان واجب می کند. از نظر آن ها، عقل نه تنها توانایی استدلال و کشف امور نظری را دارد، بلکه بایدها و نبایدهایی نیز برای انسان مطرح می کند؛ به عبارت دیگر، عقل خود حسن و قبح افعال را درک و به آن حکم می کند. عقل در نظر معتزله، مجموعه ای از علوم ضروری است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۷۵۳۷۹). قواعدی کلی، مانند «لزوم و وجوب شکر منعم» و «دفع ضرر محتمل» از جمله این علوم هستند. با این حال، انسان از کجا به وجود منعمی باور کند که به شکر او (که شناخت، مقدمه این شکر است) اقدام کند؛ به عبارت دیگر، انسان ها هیچ انگیزه ای برای ورود به فرایند شناخت خداوند در خود نمی بینند؛ بنابراین، باید در انسان ترس و هراسی از خطر احتمالی ایجاد شود که به سبب آن، انگیزه ورود به فرایند شناخت خداوند در انسان ایجاد شود. حل این مشکل با تکیه بر عقل عملی نیز میسر نبود؛ از این رو، معتزلیان به ناچار پذیرفتند که محرک اولیه برای ورود به فرایند معرفت خداوند، بیرون از عقل انسان است.

---

۱- . قاضی عبدالجبار چنین نظریه ای را بدون اشاره به حسن بن موسی نقل کرده و به ادله آن ها اشاره کرده است: «حتی أن فی الناس من دعاه ذلک الی أن قال: ان المعارف و ان کانت مکتسبه کما یقولون، فلن یجوز منه تعالی أن یوجبها علینا و ان اتفق أن ینظر الانسان و تقع له المعرفه باللّه تعالی، کلف الأفعال و ان لم یتفق ذلک منه فهو غیرملوم. و جعلوها من شرائط التکلیف فیما عداها و جوزوا وقوعها علی سبیل الاتفاق و التبخیت و منعوا لأجل ذلک دخولها تحت التکلیف» (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۲۳۰۲۳۱).

ص: ۱۲

این محرک ممکن است در اثر انذار باورمندان به خداوند یا هر اتفاق دیگری برای انسان پدید آید. پیامبران نیز ممکن است یکی از این محرک ها باشند؛ با این حال، وجود آن ها از ابتدای تکلیف لازم نیست، چراکه خداوند می تواند این تحریک بیرونی را در اثر عوامل دیگری نیز فراهم آورد. گذشته از آن، پیش از پذیرش خداوند، پیامبران با دیگر انسان ها تفاوتی ندارند و تنبیه آن ها مانند دیگران خواهد بود (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۶: ۳۷۸۳۷۹).

همان گونه که پیش تر گفته شد، شیخ مفید معارف دینی را اکتسابی می داند. وی نیز مانند معتزله، به وجوب نظر باور دارد و اولین واجب را نظر و استدلال عقلی می داند؛ با این حال، اختلاف وی با معتزله آن است که در اندیشه وی وجوب نظر به دلیل امر الهی است، نه حکم عقل (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۲۰).(۱) با توجه به مطالب پیش گفته، نمی توان امر الهی را دلیل وجوب نظر دانست، چراکه در نهایت به دور می انجامد. حل این چالش در نظام فکری شیخ مفید در گرو فهم دیدگاه او در رابطه عقل و وحی خواهد بود که در آینده به آن خواهیم پرداخت. به اختصار می توان گفت، شیخ مفید عقل را در تمام مراحل استدلال و نتیجه گیری محتاج وحی می داند؛ به عبارت دیگر، وحی هم محرک نخستین عقل است و هم کیفیت استدلال را به مکلف می آموزد. در مجموع، برخلاف معتزله که پایه های علم کلام را بر بحث وجوب نظر استوار می کردند، شیخ مفید علم کلام را بر پایه نیازمندی انسان ها به وحی و هدایت الهی استوار می کند.(۲) البته مهم ترین چالش این دیدگاه شیخ مفید، پذیرش حجیت عقل در کنار نیازمندی عقل به وحی بود که در آینده به آن خواهیم پرداخت. بنابراین، از نظر شیخ مفید عقل نمی تواند از اساس پیش از ورود شرع، امر و نهی داشته باشد. شیخ مفید در جایی دیگر به این نکته تصریح می کند که تصور زمانی که پیامبری در میان انسان ها نباشد، غیرواقعی است (مفید، ۱۴۱۳ (د): ۸۷).

این دیدگاه در کلام شاگرد وی، ابوالفتح کراجکی آشکارتر می شود. وی در توضیح روایت: «من مات و لم یعرف امام زمانه...»، به روشنی معرفت خداوند را نیز در گرو معرفت امام می داند. به نظر او، بنا بر این روایت، از آن جایی که معرفت خداوند بدون معرفت امام سودی ندارد و معرفت امام و اطاعت از او تنها بعد از معرفت الله سودمند است، می توان معرفت خداوند را همان معرفت امام دانست. از نظر وی، دلیل این ادعا آن است که معارف عقلی و سمعی دین تنها از

---

۱- . البته شیخ مفید در جایی دیگر اولین واجب را معرفت خداوند می داند، نه نظر؛ ر.ک: شیخ مفید، ۱۴۱۳ (ه)، ۲: ۲۰۳.

۲- . در این باره ر.ک: مکدرموت، ۱۳۸۴: ۷۹۸۵.

ص: ۱۳

طریق امام حاصل می شود و این امام است که امرکننـده و برانگیزاننـده به آن هاست؛ بنابراین، شـناخت و اطاعت از امام در حقیقت همان شناخت و اطاعت از خداوند است (کراجکی، بی تا، ۱:

۳۲۸).

عبارات وی تا حـدودی می توانـد برطرف کننده چالش دور نیز باشد. به گفته او، پیامبر و امام هم خواطر(۱) انسانی را برای شناخت و معرفت خداونـد تحریک می کننـد و هم کیفیت اسـتدلال عقلی درست را برای مکلفان عرضه می کنند (کراجکی، بی تا، ۱: ۲۲۴ ۲۲۵) (۲)؛ بنـابراین محرک نخستین، پیامبران و ائمه هسـتند. پس از آن هم عقل، بی نیاز از آن ها نیست، بلکه پیامبراننـد که کیفیت اسـتدلال را به انسـان هـا عرضه می کننـد. البته سـخن امام نیز در نهایت به حکم عقل پـذیرفته می شود؛ هرچنـد عقل به تنهایی توان رسیدن به این استدلال را نداشت. در ادامه، توضیح بیشتری در این باره خواهیم داد.

شاگردان شـیخ مفید، به جز کراجکی، سـخن او را در برابر معتزله نپذیرفتند. سیدمرتضی در بحث وجوب نظر به کلی نظر استاد خود را کنـار گذاشـته و همان دیـدگاه معتزله را بیان کرده است. به گفته او، نظر و اسـتدلال عقلی بر انسان ها برای کسب معرفت واجب است و این وجوب به حکم عقـل است، نه امر الهی. وی سـپس بـا تکرار سـخن معـتزله در بحث معرفت ادعـا می کنـد که انسـان ها هنگامی اختلافات در ادیان و سخنِ بیشتر آن ها درباره وجود خداوندی در عالم را ببینند، با توجه به برخی احکام عقلی، معرفت الله را بر خـود واجب و ترک آن را موجب عقـاب می داننـد. به نظر او، اگر اموری از بیرون، این ترس و انگیزه را در وی ایجـاد نکنـد، ممکن است از درون خودش این امارات برایش ایجاد شود و اگر این نیز واقع نشود، ممکن است از طریق ایجاد «خاطر» این ترس در وی ایجاد شود (شـریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۲۸؛ همو، ۱۴۱۱ق: ۱۷۱۱۷۹). به گفته او، عقل انسان در معارف دینی هیـچ نیازی به سمع نـدارد و اصـلاً پیش از پذیرش توحید و عدل نمی توان حجیت وحی را پذیرفت (شـریف مرتضـی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۲۷). بنابراین حجیـت وحی بر پـایه هـای اسـتدلال عقلی بنـا شـده اسـت؛ پس نمی تـوان عقـل را در ایـن حیطه بـه وحی نیازمنـد دانسـت. پس از سیدمرتضـی، شـیخ طوسـی نیز همین دیدگاه را پذیرفت (طوسـی، ۱۴۰۶ق: ۱۶۱ ۱۶۸) و سـخنان شـیخ مفیـد در ایـن امر بـه کلی به فراموشی سپرده شد.

---

۱- . خاطر، کلامی است که خداوند در گوش عاقل ایجاد می کند که متضـمن اَماراتی است که به واسطه آن ها، ترس از ترک نظر و استدلال در قلب عاقل ایجاد می شود؛ برای مثال ر.ک: شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۲۸.

۲- . هم چنین درباره تحریک خواطر توسط رسول ر.ک: کراجکی، بی تا، ۱: ۲۶۰.

ص: ۱۴

## رابطه عقل و وحی

ارتباط عقل و وحی، مهم ترین مسئله در تعیین جایگاه عقل در کلام است. اهل حدیث، وحی را تنها منبع معرفت دینی می دانستند و عقل نظری و عقل عملی را نمی پذیرفتند. معتزله نیز در مقابل، معتقد بودند معرفت دینی باید از طریق عقل حاصل شود. از نظر آن ها، نمی توان پایه های اعتقادی را بر وحی استوار کرد، چراکه به «دور» خواهد انجامید.(۱)

همان گونه که پیش تر گفتیم، امامیه موضعی بین اهل حدیث و معتزله اتخاذ کردند. اگر عبارت شیخ مفید را در اوائل المقالات بپذیریم، امامیه تا دوران وی اتفاق نظر داشته اند که عقل در علم و نتایجش، نیازمند وحی است و حتی عقل کیفیت استدلال را از وحی می آموزد:

واتفقت الإماميه على أن العقل محتاج في علمه و نتائجه إلى السمع و أنه غير منفك عن سمع ينبه العاقل على كيفيه الاستدلال و أنه لا بد في أول التكليف و ابتدائه في العالم من رسول و وافقهم في ذلك أصحاب الحديث و أجمعت المعتزله و الخوارج و الزيديه على خلاف ذلك و زعموا أن العقول تعمل بمجردها من السمع و التوقيف (مفيد، ۱۴۱۳ق (الف): ۴۴).(۲)

این عبارت، گویای آن است که همه امامیه در مقابل معتزله معتقدند، عقل در استدلالهایش به سمع نیازمند است. هرچند شیخ مفید ادعا می کند همه امامیان در این نظر هم داستانند، ولی اشعری (که نزدیک به یک قرن پیش از شیخ مفید زندگی می کرد) در مقالات الاسلامیین سه دیدگاه متفاوت در این مسئله را به امامیه نسبت داده است:

۱. گروهی که مانند شیخ مفید معتقد بودند، عقل پس از ارسال رسل حجت است و پیش از آن توانایی استدلال ندارد؛

۲. گروهی که عقل را پیش از ارسال رسل و پس از آن حجت می دانستند و معتقد بودند

---

۱- . چندی بعد در اهل سنت، اشاعره با پذیرش عقل نظری و انکار عقل عملی، راهی بین اهل حدیث و معتزله گشودند. ماتریدیه نیز با پذیرش عقل نظری و عقل عملی، کمی به معتزله نزدیک تر شدند؛ هرچند ماتریدیه عقل را تنها منبع معارف اعتقادی نمی دانند و اخبار را نیز در کنار عقل یکی از منابع معرفت اعتقادی می دانند. ماتریدی معتقد بود که لازم نیست همه عقاید کلامی را با عقل اثبات کرد، بلکه اگر با معجزات پیامبر، رسالت او را پذیرفت، می تواند اعتقادات خودش (مانند: حدوث عالم، ثبوت صانع و وحدانیت خداوند) را بر اخبار پیامبر اکرم (ص) بنا کند (نسفی، ۲۰۱۱، ۱: ۱۵۹).

۲- . امامیه اتفاق نظر دارند که عقل در علم و نتایجش، به سمع (وحی) نیازمند است و دلیل عقل از دلیل سمعی (وحی) که عاقل را به شیوه استدلال رهنمون می شود، جدا نیست؛ بنابراین، باید در ابتدای تکلیف در عالم، رسولی از سوی خداوند وجود داشته باشد. در این بحث، امامیه با اصحاب حدیث هم نظرند و معتزله، خوارج و زیدیه با این دیدگاه مخالفند و گمان می کنند که عقل انسان ها بدون نیاز به سمع و توقیف عمل می کند.

ص: ۱۵

عقلِ انسان ها در همه احوال در مسائل مربوط به توحید، حجت است و نیازی به کمک وحی

ندارد؛

۳. گروهی که معتقد بودند عقل در هیچ حالتی توانایی استدلال ندارد و معارف دینی تنها از طریق پیامبران و امامان دانسته می شود.

در حقیقت، گروه دوم که اشعری به اعتقادشان اشاره کرده، با اتفاق نظری که شیخ مفید نقل کرده است همراه نیستند. اگر فرض کنیم این گروه بخشی از معتزلیان شیعه شده در اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم باشند، می توان این طور حدس زد که سخن شیخ مفید به جریان غالب تشیع بازمی گردد.

سخنان شیخ مفید در این مسئله، از دو بخش تشکیل شده است: بخش ابتدایی که به نیازمندی عقل به وحی و بخش پایانی که به ضرورت ارسال رسل در ابتدای تکلیف اشاره می کند. در حقیقت، بخش نخست، علت بخش پایانی است؛ بنابراین، تکلیف انسان بدون ارسال رسول ممکن نیست، چراکه عقل انسان در علم و نتایجش به وحی محتاج است.

درباره بخش نخست می توان به نکات زیر اشاره کرد:

۱. آن که عقل هم در مرحله استدلال هایش به سمع محتاج است.

۲. این سمع هر سمعی نیست، بلکه سمعی است که تنبیه دهنده به شیوه و کیفیت استدلال عقلی باشد. در بین آیات و روایات، برخی از آن ها تنبیه دهنده (چه از نوع تحریک اولیه باشد و چه خود متضمن استدلالی عقلی باشد) به استدلال و حکم عقلند و برخی این گونه نیستند. به نظر امامیه (تا دوران شیخ مفید)، عقل به سمعی محتاج است که تنبیه دهنده به استدلال عقلی باشد، چراکه اگر دلیل نقلی این گونه نباشد، پذیرش آن منوط به شناخت خداوند و پذیرش نبی اکرم (ص) و قرآن است.

۳. حال این پرسش مطرح است که احتیاج عقل به سمع مُنَبِّه، چگونه است؟ آیا عقل بدون این سمع نمی تواند استدلال نماید یا این که توانایی استدلال را دارد، ولی سمع منبّه، قوی ترین استدلال را ارائه می کند؟

پاسخ به این پرسش، منوط به فهم دقیق از «تنبیه سمع نسبت به استدلال عقلی» است. عبارتی از کراجکی، شاگرد مفید نقل شده است که در عین تأیید موضع شیخ مفید، این دیدگاه را آشکارتر می کند. وی در بحث از ضرورت حجت در هر دوره، چنین می گوید: «إن الله قد اوجد للناس فی کل زمان مسمعاً لهم من انبیائه و حججه بینه و بین الخلق ینبههم علی طریق الاستدلال

ص: ۱۶

فی العقلیات و یفقهم علی ما لا یعلمونه الا به من السمعیات»(۱) (کراجکی، بی تا، ۱: ۲۴۲). این عبارت بیان گر آن است که در سمعیات، عقل انسان امکان دست رسی به آن ها را ندارد و بدون وجود پیامبران و امامان، امکان دست رسی به آن ها برای انسان ها نیست؛ ولی در عقلیات امکان این دست رسی وجود دارد، اما پیامبران، انسان ها را به شیوه های استدلال متنبه می کنند. کراجکی در جایی دیگر، در بحث با براهمه درباره ضرورت ارسال رسل، امور را نسبت به حکم عقل به سه دسته تقسیم می کند: واجب، جایز و ممتنع. وی سپس اموری مانند عبادات و علم به خواص ادویه را از نظر عقل جایز می داند و معتقد است، تنها راه برای قطع به آن ها وحی است؛ با این حال، وی نیازمندی به وحی را مختص به این امور نمی داند و می گوید: حتی اگر از این امور نیز صرف نظر کنیم، باز انسان ها به پیامبران نیازمندند، چراکه پیامبران شیوه استدلال را به انسان ها گوش زد و خواطر انسان را بیدار می کنند (کراجکی، بی تا، ۱: ۲۲۵).(۲) به گفته وی، مشاهده احوال انسان ها حاکی از آن است که آن ها همیشه نیازمند کسی هستند که باب استدلال را برای آن ها بگشاید (کراجکی، بی تا، ۱: ۲۲۵).(۳)

بنابراین می توان ادعا کرد که در این نظریه، پیامبران و ائمه(ع) دو جایگاه جداگانه دارند: ۱. تعلیم اموری که عقل به آن ها دست رسی ندارد (سمعیات)؛ ۲. تنبیه به اموری که عقل بالقوه می تواند آن ها را دریابد (عقلیات).

دیدگاه معتزله برخلاف امامیه آن بود که در امور عقلی، نیازی به ارسال رسولان نیست و عقل به خودی خود می تواند امور عقلی را درک کند. معتزله در حقیقت، نقش وحی را در امور عقلی، ارشادی می دانند. در این فرض، عقل مستقلاً معارف را کسب می کند و وحی هیچ نقشی در دریافت های عقلی ندارد، بلکه تنها تأییدکننده حکم عقل است. همان گونه که از عبارات اشعری نیز معلوم شد، برخی (هرچند اندک) در بین امامیه نیز چنین اعتقادی داشته اند.

بنابراین، از دیدگاه مفید و نوبختیان (مانند دیگر امامیه تا دوره خودشان)، عقل در عین حال که حجیت دارد و کاشف از واقع است، ولی بی نیاز از نبوت و شرع نیست، بلکه پیامبران و حجت های الهی که معلمان بشرند، آن ها را با کیفیت استدلال عقلی آشنا می کنند و عقل

---

۱- . خداوند در هر زمان شنونده ای (کسی که سخنان خدا را می شنود و به مردم منتقل می کند) برای مردم از انبیا و حجت های خود قرار داده است. این انبیا و حجت های خدا شیوه استدلال در عقلیات را به مردم گوش زد و آن ها را به آنچه در سمعیات نمی دانند، آگاه می کنند.

۲- . «لأنهم ینبهون علی طریق الاستدلال المسترشدین و یحرکون الخواطر بالتذکار إلی سنن التأمل و الاعتبار.»

۳- . «و هذا أمر یدل علیه ما نشاهده من أحوال العقلاء و افتقارهم إلی من یفتح لهم باب الاستدلال أولا.»

ص: ۱۷

همیشه به آن ها نیازمند است. پس از شیخ مفید، ابوالفتح کراجکی نیز همان گونه که به برخی از عبارات او اشاره شد، با این دیدگاه همراه می شود. به جز آنچه تا کنون از وی نقل شد، می توان به تفسیر وی از روایت امام حسین که معرفت الله را معرفت امام دانسته اند،(۱) اشاره کرد. به گفته او، از آن روی که معارف عقلی و سمعیِ دین تنها از طریق امام بدست می آید، می توان ادعا کرد که معرفت و اطاعت از امام، همچون معرفت و اطاعت از خداست (کراجکی، بی تا، ۱: ۳۲۸).(۲) برخلاف کراجکی، دیگر شاگرد شیخ مفید، سید مرتضی جایگاه بیشتری برای عقل قائل شد و تا حدودی با معتزله و گروه دومی که اشعری به آن ها اشاره کرده بود، در این مسئله همراهی کرد. از دیدگاه وی، عقل در معرفت خداوند مستقل بوده و نیازی به وحی و تنبه از سوی رسولان الهی و امامان ندارد. وی برای اثبات سخن خود، استناد به ادله سمعی را برای کسب معرفت مستلزم دور می داند (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۲۷).(۳)

به گفته او، سخن افرادی مانند شیخ مفید و کراجکی درست نیست، چراکه شناخت مقام امامت در گرو معرفت به خدا و مباحث توحید است (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۲۷).(۴) وی به سخنان استادش شیخ مفید نیز بی توجه نیست و سعی می کند مدعای شیخ مفید و دیگر امامیه مبنی بر نقش تنبیهی وحی نسبت به عقل را بدون نام بردن از وی نقد کند. استدلال وی در ردّ این دیدگاه آن است که تنبیه امام در حالی که امامت او عقلاً ـ اثبات نشده، مانند دیگران است و فرقی با دیگران ندارد (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۲۷۱۲۸).(۵)

وی سپس با تکرار سخن معتزله در بحث معرفت ادعا می کند که انسان عاقل با مشاهده اختلاف ادیان و سخنان آن ها درباره خداوند و ثواب و عقاب الهی، ترسی در او شکل می گیرد و عقل او برای دفع ضرر محتمل، به وجوب نظر، استدلال و شناخت خداوند حکم می کند. به نظر

---

۱- . الإمام الصادق قال خرج الحسین بن علی ذات یوم علی أصحابه فقال بعد الحمدلله جل وعز و الصلاه علی محمد رسوله (ص) یا أیها الناس إن الله [و الله] ما خلق العباد إلا لیعرفوه فإذا عرفوه عبدوه فإذا عبدوه استغنوا بعبادته من سواه فقال له رجل بأبی أنت و أمی یا ابن رسول الله ما معرفه الله قال معرفه أهل کل زمان إمامهم الذی یجب علیهم طاعته.»

۲- . «لما کانت أیضا المعارف الدینیه العقلیه و السمعیه تحصل من جهه الإمام و کان الإمام آمرا بذلک و داعیا إلیه صح القول إن معرفه الإمام و طاعته هی معرفه الله سبحانه.»

۳- . «الطریق إلی معرفه اللّٰه تعالی هو العقل و لا یجوز أن یکون السمع، لان السمع لا یکون دلیلا علی الشی ء إلا بعد معرفه اللّٰه و حکمته و أنه لا یفعل القبیح و لا یصدق الکذابین، فکیف یدل السمع علی المعرفه.»

۴- . «و رددنا علی من یذهب من أصحابنا الی أن معرفه اللّٰه تستفاد من قول الإمام، لأن معرفه کون الإمام إماما مبنیه علی المعرفه باللّٰه تعالی.»

۵- . «و بینا انهم عولوا فی ذلک علی أن الامام ینبه علی النظر فی الادله فهو غیرصحیح.»

ص: ۱۸

او، اگر اموری از بیرون، این ترس را در وی ایجاد نکند، ممکن است از درون خودش این اَمارات برایش ایجاد شود و اگر این نیز واقع نشود، ممکن است از طریق ایجاد «خاطر» این ترس در وی ایجاد شود. به نظر او «خاطر» کلامی است که خداوند در گوش عاقل ایجاد می کند که متضمن اَماراتی است که به واسطه آن ها ترس از ترک نظر و استدلال در قلب عاقل ایجاد می شود (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۲۸).

بنابراین، از نگاه سید مرتضی در عقلیات نیازی به امام و رسولان الهی وجود ندارد. این بحث از سویی دیگر، در بحث ضرورت ارسال رسل قابل پی گیری است. سید مرتضی ارسال رسولان را واجب می داند، ولی به نظر او نیازمندی انسان ها به پیامبران فقط در امور شرعی است که عقل تنها به طور اجمال از آن ها آگاهی دارد و برای تفصیلات امور، نیازمند شرع است (شریف مرتضی، ۱۳۸۷ : ۴۰). سید مرتضی در تبیین ضرورت ارسال رسولان، در عین حال که نیازمندی انسان ها به پیامبران را محدود به حیطه سمعیات می کند، انجام این تکالیف سمعیه (مانند نماز و روزه) را شرط انجام تکالیف عقلیه (مانند: ترک ظلم، ردّ امانت و...) می داند؛ برای مثال، ما عقلاً می دانیم که ظلم قبیح است، اما ظالمانه زندگی نکردن در صورتی ممکن است که تکالیفی از سوی خداوند برای انسان قرار داده شود. انسان با انجام این تکالیفِ سمعی است که می تواند از ظلم کردن دوری کند.(۱) این مشابه همان چیزی است که معتزله در حسن و وجوب بعثت گفته اند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۳۸۱ ۳۸۲؛ ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۶: ۲۹۸ ۲۹۹).

سید مرتضی هرچند تنها دلیل وجوب بعثت را آنچه گفته شد می داند، ولی ممکن می داند که برخی از پیامبران تنها برای تأکید بر واجبات عقلی مبعوث شوند، چراکه ممکن است تأکید آن ها تأثیر بیشتری در انجام این امور داشته باشد. از نظر سید مرتضی، این تنها بر حسن بعثت دلالت می کند نه وجوب آن. امور دیگر مانند بیان لغات یا بیان خواص ادویه و... نیز دلیلی بر حسن بعثت هستند، نه وجوب آن (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۳۲۳۳۲۴).

حال، آیا در همه حال، ارسال پیامبران واجب است یا خیر؟ معتزله (برخلاف امامیه) تصریح می کنند که ارسال پیامبران در همه حال و همیشه واجب نیست (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۵: ۹۷۹۸؛ ملاحمی خورزمی، ۱۳۸۶: ۳۲۵۳۲۶)؛ به عبارت دیگر، ارسال پیامبران تنها در صورتی واجب است که خداوند بداند مصالحی در این کار برای مکلفان وجود دارد. به سخن دیگر، چون

---

۱- . «اعلم انه غیر ممتنع ان یعلم الله تعالی أن فی افعال المکلّف ما اذا فعله اختار عنده فعل الواجبات العقلیه او الامتناع من القبائح العقلیه، و فیها ما اذا فعله اختار فعل القبیح او الاخلال بالواجب و اذا علم الله تعالی ذلک فلابد من اعلام المکلف به لیفعل ما یدعوه الی فعل الواجب و یعدل ما یدعوه الی فعل القبیح» (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۳۲۳).

ص: ۱۹

مصالح به اقتضای افراد و شرایط زمان و مکان متفاوت است، لزوم ارسال پیامبران نیز همیشگی نیست. این سخنان در حقیقت، در ردّ دیدگاه قائلان به وجوب رسالت و امامت در همه دوران ها (به طور خاص امامیه) بیان شده است.

سید مرتضی هرچند در دلیل وجوب بعثت با معتزله هم نظر است، اصلاً به این پرسش نمی پردازد و آن را طرح نمی کند. مسلماً سید مرتضی نیز نباید ارسال پیامبران را همیشگی بداند؛ با این حال، وی برای اثبات ضرورت امامت (و نه نبوت) در همه دوره ها طرحی نو در می اندازد. وی در عین حال که به استقلال و انحصار عقل در شناخت معارف معتقد است و ارسال پیامبران را همیشگی نمی داند، قائل به وجوب امامت (گاه این امام، پیامبر است و گاه غیرپیامبر) در همه ادوار تاریخ می شود. به نظر سید مرتضی آنچه این وجوب را همیشگی می کند، نه بیان احکام و شرایع (مانند پیامبران)، نه تنبیه عقل (همچون دیدگاه شیخ مفید) و... است، بلکه نیازمندی انسان ها به رئیسی است که با وجود وی از اختلافات و ظلم و ستم جلوگیری شود و به وسیله آن انسان ها به طاعت نزدیک و از معصیت دور شوند. به نظر وی، این وجوب به دو شرط بستگی دارد: ۱. ثبوت تکلیف عقلی؛ ۲. معصوم نبودن انسان ها (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۴۰۹). بنابراین، در نگاه سید مرتضی، در صورت عدم تکلیف سمعی (نبودن شریعت و رسالت) نیز نصب امام از سوی خداوند واجب است و سخنان معتزله درباره امامیه نادرست است، چراکه امامیه قائل به وجوب ارسال پیامبران در همه دوره های تاریخ نیستند. البته سید مرتضی در صورت وجود تکلیف سمعی و شریعت، ادله دیگری نیز برای وجوب امامت اقامه کرده است که از آن جمله می توان به نبود حجتی قاطع بر شرایع در همه موارد (از قرآن، سنت متواتر و اجماع) و حفاظت از شرع و ممانعت از تحریف آن اشاره کرد (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۴۲۴).

بنابراین، از نگاه سید مرتضی دلیل وجوب امامت هیچ ربطی به شرایع ندارد و حتی اگر زمانی فرض شود که شریعتی نباشد، باز هم نیازمند نصب امامی (رئیسی معصوم) از سوی خداوند هستیم؛ با این حال، در دوره کنونی که شریعت اسلام وجود دارد و تا قیامت نیز ادامه خواهد داشت، ضرورت امامت و علت نیازمندی انسان ها به امام، به حوزه سمعیات (حفظ، تبیین و تفسیر شریعت) نیز مرتبط است.

بنابراین، از نگاه سید مرتضی می توان در بحث رابطه عقل و وحی به نکات زیر اشاره کرد:

۱. عقل در علم و نتایجش، نیازمند سمع نیست و تنها راه اکتساب معارف(عقلانی) عقل است.

۲. نیازمندی انسان ها به وحی، تنها به حیطه سمعیات مربوط می شود. هرچند تنبیه انبیا و ائمه(ع) نسبت به ادله، تأثیر بیشتری نسبت به مُنَبِّهان دیگر دارد، ولی وجود آن ضرورت ندارد.

ص: ۲۰

۳. از ابتدای تکلیف، نیازی به ارسال پیامبران نیست. ممکن است زمانی فرض شود که پیامبری وجود نداشته باشد.

۴. با این حال، تفاوت سید مرتضی با معتزله در آن است که امامت را در همه دوره ها لازم می داند. اگر زمانی باشد که شریعتی وجود نداشته باشد، امام تنها رئیس معصومی است که انسان ها را به انجام تکالیف عقلی نزدیک تر می کند و اگر زمانی باشد که شریعتی وجود دارد، برای حفظ دین و تبیین درست از شریعت، به امام محتاج هستیم. مسلماً نیازمندی به امام در این امور تنها در حیطه سمعیات است، نه عقلیات.

## جمع بندی

بنا بر آنچه در مقاله مطرح شد، می توان نتیجه گرفت که مدرسه کلامی بغداد (اگر حسن بن موسی نوبختی را نادیده بگیریم) با پذیرش نظریه اکتسابی بودن معرفت و ردّ معرفت اضطراری، گام نخست را به سمت عقل گرایی معتزله برداشت. از نظر آنان معرفت، نتیجه و متولد از استدلال عقلی انسان است و معارف اساسی دین نیز باید از طریق عقل حاصل شود. در این میان، شیخ مفید عقل انسان را در کسب معرفت نیازمند راهنمایی و «تنبیه» وحی می دانست و معتقد بود، عقل انسان به خودی خود نمی تواند معارف دینی را کسب کند. گفته شد این نیازمندی از نوع «تنبیه به شیوه و کیفیت استدلال» است و نه «تعلیم و آموزش»؛ به عبارت دیگر، برخلاف گمان برخی مانند مکدرموت، شیخ مفید تنها برای دفاع از سخنان ائمه(ع) از عقل استفاده نمی کرد، بلکه از دیدگاه مفید (و به احتمال زیاد نوبختیان) عقل در عین حال که حجیت دارد و کاشف از واقع است، بی نیاز از نبوت و شرع نیست، بلکه پیامبران و حجت های الهی که معلمان بشرند، آن ها را با کیفیت استدلال عقلی آشنا می کنند و عقل همیشه به آن ها نیازمند است. استفاده از اصطلاح «یُنَبِّه» در برابر «یُفَقِّه» برای تمایز نقش و کارکرد حجت های الهی در عقلیات و سمعیات به همین دلیل بود. این اصطلاح (تنبیه) هم چنین تلقی معتزله را نیز نقد می کرد، چراکه از نظر معتزله انسان ها در عقلیات نیازی به حجت های الهی و وحی ندارند و اگر در متون مقدس دینی در این باره سخنی گفته شده است، «ارشادی» است. این در حالی است که سیدمرتضی در این بحث اندیشه های استاد خود را به نقد کشید و عقل را بی نیاز از وحی دانست. این تفاوت دیدگاه سبب شد که نظام کلامی این دو نیز تا حدودی متمایز گردد. به نظر شیخ مفید، وجوب نظر سمعی است، در حالی که سیدمرتضی به وجوب عقلی نظر معتقد است. در همه این مباحث، ابوالفتح کراجکی تنها فردی در متکلمان بغداد است که با شیخ مفید همراهی کرد، در حالی دیگر شاگردان مفید اندیشه او

ص: ۲۱

را کنار گذاشته و با سیدمرتضی همراه شدند. بررسی نتایج این دو دیدگاه در روش کلامی شیخ مفید و سیدمرتضی و تفاوت های آن ها در تبیین آرای کلامی شان می تواند موضوع کار دیگری باشد که به نحوی به تکمیل این مقاله کمک خواهد کرد.

## منابع


۱. اشعری، علی بن اسماعیل، (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تصحیح: هلموت ریتر، ویسبایدن، دارالنشر فرانز شتاینر.

۲. امیرمعزی، محمدعلی، (۱۳۷۵)، «ملاحظاتی درباره یک نقد»، ایران نامه، شماره ۵۴.

۳. حلبی، ابوالصلاح، (۱۴۰۴ق)، تقریب المعارف، قم، الهادی.

۴. سبحانی، محمدتقی، (۱۳۸۸)، «عقل گرایی و نص گرایی در کلام اسلامی»، در: سرچشمه حکمت، جستارهایی در باب عقل، به کوشش: علی نقی خدایاری، تهران، نبأ.

۵. شریف رضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، تحقیق: صبحی صالح، قم، هجرت.

۶. شریف مرتضی، علی بن حسین، (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، قم، دارالقرآن الکریم.

۷. ، (۱۴۱۱ق)، الذخیرة فی علم الکلام، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

۸. ، (۱۹۹۸م)، الامالی، قاهره، دارالفکر العربی.

۹. ، (۱۳۸۷ق)، جمل العلم و العمل، نجف، مطبعه الآداب.

۱۰. طوسی، محمدبن الحسن، (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد، بیروت، دارالاضواء.

۱۱. صدوق، محمد بن علی، (۱۳۹۵ق)، کمال الدین، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیه.

۱۲. قاضی عبدالجبار، عبدالجباربن احمد، (۱۹۶۲)، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، قاهره، الدارالمصریه.

۱۳. کراجکی، محمد بن علی، (بی تا)، کنز الفوائد، قم، دارالذخائر.

۱۴. مادلونگ،ویلفرد، (۱۳۸۷)، مکتبها و فرقه های اسلامی در سده های میانه،مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی

۱۵. مدرسی طباطبایی، سید حسین، (۱۳۸۶)، مکتب در فرایند تکامل، تهران، کویر.

۱۶. مفید، محمد بن نعمان (الف)، (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات، قم، کنگره هزاره شیخ مفید.

۱۷. (ب)، (۱۴۱۳ق)، النکت فی مقدمات الاصول، قم، کنگره هزاره شیخ مفید.

۱۸. (ج)، (۱۴۱۳ق)، تصحیح اعتقادات الامامیه، قم، کنگره هزاره شیخ مفید.

۱۹. (د)، (۱۴۱۳ق)، المسائل العکبریه، قم، کنگره هزاره شیخ مفید.

۲۰. (ه)، (۱۴۱۳ق)، الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، قم، کنگره هزاره شیخ مفید.

۲۱. مکدرموت، مارتین، (۱۳۸۴)، اندیشه های کلامی شیخ مفید، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم.

۲۲. ملاحمی خوارزمی، محمود بن محمد، (۱۳۸۶)، الفائق فی اصول الدین، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.

۲۳. نسفی، ابی المعین میمون، (۲۰۱۱)، تبصره الادله فی اصول الدین، تحقیق: محمد الانور حامد عیسی، قاهره، المکتبه الازهریه للتراث.

ص: ۲۲

## تطور معرفت اضطراری در مدرسه کلامی امامیه در بغداد (از نوبختیان تا شیخ طوسی)

### اشاره

علی امیرخانی(۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۸/۲۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۵/۱۲

### چکیده

معرفت اضطراری که باور جمهور امامیه در دو مدرسه کلامی کوفه و قم بود، به تدریج در مدرسه کلامی بغداد دچار تحول گردید. بررسی سیر تاریخی تطور معرفت اضطراری در بغداد حاکی از آن است که از نوبختیان، ابوسهل نوبختی همه معارف را نیازمند استدلال و در نتیجه کسبی می دانست، ولی ابومحمد با آن که همه معارف را اضطراری نمی دانست، درباره معرفت الله، به جواز اضطراری و اکتسابی بودن آن معتقد بود. در فاصله نوبختیان تا شیخ مفید، تنها از ابوالقاسم کوفی عبارت مجملی از نگاشته های او به جا مانده که ظهور در اضطراری بودن معرفت دارد. سرانجام، در دوران شیخ مفید و سپس سیدمرتضی و شیخ طوسی، معرفت اضطراری به صراحت انکار شد و معرفت اکتسابی و عقلی مورد تأکید قرار گرفت.

### واژگان کلیدی

معرفت اضطراری، معرفت اکتسابی، مدرسه بغداد، نوبختیان، شیخ مفید، سیدمرتضی، شیخ طوسی.

---

۱- . پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث (پژوهشکده کلام اهل بیت(ع)) و دانشجوی دکتری مذاهب کلامی دانشگاه ادیان و مذاهب.

ص: ۲۳

## مقدمه

موضوع معرفت شناسی به ویژه معرفت الله و چگونگی دست یابی به آن و به تعبیر دیگر، اکتسابی یا اضطراری بودن معارف، در محافل علمی مسلمانان و در بین طیف ها و جریان های فکری آنان، همواره مسئله و دغدغه جدی بوده است. در نگاه کلی، بین اندیشمندان اسلامی سده های نخستین درباره معارف دست کم پنج دیدگاه اصلی وجود داشته است:

۱. برخی، همه معارف از جمله معرفت الله را اضطراری و غیراکتسابی می دانستند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۱)؛

۲. عده ای چون بشربن معتمر، بر اکتسابی و اختیاری بودن همه معارف معتقد بودند (جاحظ، ۲۰۰۲: ۱۱۰)؛

۳. عده ای چون ابوالهذیل علاف، معرفت و شناخت خداوند را اضطراری دانسته و به اکتسابی بودن بقیه معارف باور داشتند (بغدادی، ۲۰۰۳: ۳۲)؛

۴. گروهی چون نظّام، معرفت الله و معرفت به هر چیزی را که طریقش استدلال و نظر است، اکتسابی و معارف به دست آمده از راه حواس را اضطراری می دانستند (جاحظ، ۲۰۰۲: ۱۱۲)؛

۵. برخی چون ابومحمد نوبختی، هم به اضطراری بودن و هم به اکتسابی بودن معرفت الله نظر داشتند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۲).

درباره دیدگاه امامیه در موضوع معرفت باید گفت: جمهور امامیان در دوران حضور چه محدثان و چه متکلمان به اضطراری بودن همه معارف باور داشتند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۱ ۵۲)، اما این اعتقاد راسخ امامیان، پس از دوران حضور با قرائتی جدید و با تغییرهایی، ابتدا در میان برخی از اندیشمندان خاندان نوبخت در مدرسه کلامی بغداد، مواجه شد و کم کم جهت گیری عالمان شیعی در بغداد به سمت و سوی پذیرش معرفت اکتسابی (عقلی) و انکار معرفت اضطراری و فطری تغییر کرد، تا جایی که در دوران اوجِ پویایی و شکوفایی مدرسه کلامی بغداد و در اندیشه کلامی متکلمانی چون شیخ مفید و سیدمرتضی، معرفت اضطراری بالکل جایگاه خویش را به معرفت اکتسابی داد.

شایسته ذکر است، در کنار اکثریت قریب به اتفاق اندیشمندان امامیه در دوران حضور که معارف را ضروری می دانستند، احتمالاً کسانی هم از امامیه بودند که به نوعی، به اکتسابی بودن و نیازمندی معارف به تعقل و نظر، باور داشتند. شاید بتوان برخی شاگردان هشام بن حکم را که حصول بالفعلِ معارف را نیازمند به استدلال و نظر می دانستند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۲)، از آن

ص: ۲۴

دسته دانست.(۱) دیدگاه احتمالی اقلیت امامیه، پس از دوران حضور به خامه متکلمان نام دار خاندان نوبخت (ابوسهل و ابومحمد) که جایگاه ویژه ای برای عقل و استدلال عقلی در مباحث دینی از جمله معرفت الله قائل بودند، استمرار و استکمال یافت؛ با این حال، تبیین اصلی اندیشه اکتسابی بودن معرفت و انکار معرفت فطری و اضطراری، در بیان علمی شیخ مفید و سیدمرتضی انجام گرفت و علاوه بر آن که دلایل عقلی و نقلی اعتقاد به اکتسابی بودن معرفت را تبیین کردند، دلایل معتقدان به معرفت اضطراری یعنی آیات و روایات را توجیه و یا تأویل کردند.

نوشتار حاضر در پی آن است با بررسی شواهد به جا مانده، تطور اندیشه معرفت در بین اندیشمندان امامی مدرسه کلامی بغداد در بازه زمانی نوبختیان تا شیخ طوسی (از شکل گیری تا افول مدرسه بغداد) را بررسی و واکاوی کند.

## مفهوم شناسی

### اشاره

پیش از بررسی تطور معرفت اضطراری، شایسته است اصطلاحات پرکاربرد این حوزه معرفتی مورد واکاوی و مفهوم شناسی قرار گیرد.(۲)

### الف) معرفت اضطراری/ ضروری

معرفت اضطراری، معرفت و شناختی است که فرایند آن در قلمرو اراده و اختیار انسان نیست (در مقابل اکتسابی). و چون حصول چنین معرفتی تخلف ناپذیر است و به عبارت دیگر، این معرفت خودبه خود حاصل است، به آن «معرفت ضروری» هم گفته شده است؛ یعنی معرفتی که لزوماً و بالضروره در همه انسان ها وجود دارد و امکان نفی آن در نفوس نیست و ما آن را تحصیل نمی کنیم (عبدالجبار، ۲۰۰۹: ۴۸؛ ملاحمی، ۱۳۹۰: ۲۳).

با این بیان معلوم می شود معرفت اضطراری، مقوله عامی است که شامل امور حسی، امور عقلی و امور فطری می شود؛ یعنی ممکن است معرفت در امور حسی اضطراراً حاصل شود؛ چنان که نظّام معتقد بوده (جاحظ، ۲۰۰۲: ۱۰۹). و ممکن است قلمرو معرفت اضطراری علاوه

---

۱- . در روایتی که در تحف العقول آمده، یونس بن عبدالرحمان متهم به اکتسابی بودن معارف شده است (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳: ۴۴۴). این گزارش گذشته از صحت یا سقم آن، بیان گر آن است که لااقل از منظر راوی، یونس که از شاگردان برجسته هشام بن حکم است معرفت الله را کسبی می دانسته است.

۲- . البته مفهوم شناسی واژه «معرفت» و نیز فعلی یا انفعالی بودن آن و نسبت آن با «علم»، شایسته بود، اما با توجه به محدودیت موضوع، نوشتاری مجزا و فرصتی دیگر می طلبد.

ص: ۲۵

بر امور حسی، در امور عقلی نیز باشد؛ چنان که جاحظ معتقد بوده (جاحظ، ۲۰۰۲: ۱۰۹؛ و ر.ک: عبدالجبار، ۲۰۰۹: ۵۷) و یا این که معرفت به امور فطری، اضطراری است؛ چنان که بسیاری از امامیان نخستین معتقد بودند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۱ ۵۲).

پیداست «ضروری» در این جا لزوماً مرادف ضروری در اصطلاح منطق ارسطویی و به معنای «بدیهی» نیست، زیرا همان گونه که دانسته است در منطق ارسطویی، ضروری همان بدیهی است که نیازمند فکر و استدلال نیست، برعکس اکتسابی که نیازمند به فکر و نظر است؛ به تعبیر دیگر، اصطلاح «ضروری» در استعمال متکلمان دوران نخستین، معنایی اعم از اصطلاح «ضروری» در اصطلاح منطق ارسطویی داشته است که علاوه بر بدیهی، فطریات و طبعیات را هم شامل می شود (حلی، ۱۳۶۳: ۲۰۰).

### ب) معرفت فطری

منظور از اصطلاح «معرفت فطری» که بیشتر، امامیانِ نخستین و اهل حدیث، آن را به کار گرفته اند، نوع خاصی از معرفت اضطراری است که از سوی خداوند متعال در ضمیر و نهاد انسان، به ودیعت گذاشته شده است؛ به تعبیر دیگر، خداوند متعال انسان را بر معرفت و شناخت خویش آفریده است (ر.ک: صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۲۹). باورمندان به معرفت فطری معتقد بودند، خداوند در عالَمی پیش از عالم دنیا (موسوم به عالَم ذر) خود را بر انسان ها عرضه داشته و از همه آن ها به ربوبیت خویش اقرار گرفته، به طوری که همه بنی آدم در آن عالَم، شهادت به ربویت حضرت حق داده اند و از آن جا که این شهادت، مبتنی بر شناخت بوده است، معلوم می شود همه انسان ها معرفت و شناخت به خداوند پیدا کرده اند و این معرفت در ذات انسان نهادینه شده است، به گونه ای که اگر نبود هیچ گاه معرفت الله برای انسان حاصل نمی شد (ر.ک: صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۷۱؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۱۳)؛ از این رو، معرفت به امور فطری که طبق روایات امامیه شامل معرفت به خدا، رسول و امام (صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۸۹؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۴۳۶) است، اضطراری بوده و در واقع، فاعل آن خداوند متعال است.

از همین جا معلوم می شود اصطلاح «فطری» و «فطریات» در بیان متکلمانِ نخستین، لزوماً به معنای اصطلاح منطق ارسطویی نیست، زیرا در منطق ارسطویی «فطریات» یکی از اقسام «بدیهیات» است (حلی، ۱۳۶۳: ۱۹۹ ۲۰۱)(۱) ، در حالی که فطری در لسان متکلمان نخست،

---

۱- . در منطق، «فطریات» قضایایی هستند که قیاس های آن ها همراهشان است (قیاساتها معها)؛ یعنی با این که قضایایی نیستند که مانند اولیات به مجرد تصور طرفینِ قیاس مورد تصدیق قرار گیرند، با این حال حد وسطی که برای تصدیق قضیه فطری لازم است، همواره در ذهن حاضر است و نیازمند به نظر و کسب نیست؛ مانند این که گفته شود: عدد بیست، یک پنجمِ عدد صد است (حلی، همان).

ص: ۲۶

یعنی معرفت و شناختی از خداوند که در عوالم پیشین رخ داده و در سرشت انسان نهادینه شده است.

### ج) معرفت اکتسابی / اختیاری

اصطلاح معرفت اکتسابی، در مقابل معرفت فطری، اضطراری و ضروری کاربرد دارد. قائلان به معرفت اکتسابی معتقدند، معارف در انسان خودبه خود حاصل نمی شود، بلکه بر اساس اراده و اختیار آدمی و با به کارگیری تعقل و اندیشه ورزی حاصل می شود؛ در نتیجه، امکان نفی آن در نفوس ما هست (ملاحمی، ۱۳۹۰: ۲۴). از این رو، معتقدان به معرفت اکتسابی، نظر و استدلال را واجب می دانستند، چرا که تنها طریق وصول به معرفت را تفکر و نظر می دانستند (ملاحمی، ۱۳۹۰: ۷۶).

## سیر تاریخی تطور معرفت اضطراری در بغداد

### بنو نوبخت

درباره نظر دو اندیشمند مطرح خاندان نوبخت (ابوسهل و ابومحمد) درباره معرفت الله، گزارشی از نظر ابومحمد نوبختی در کتاب مقالات الاسلامیین اشعری (م.۳۳۳) که تقریباً هم زمان با ایشان به شمار می آید، ذکر شده است. عبارت ابوالحسن اشعری چنین است:

الفرقه الخامسه منهم یزعمون أن المعارف لیس کلُّها اضطراراً و المعرفه باللّه یجوز أن تکون کسباً و یجوز أن تکون اضطراراً و إن کانت کسباً او کانت اضطراراً فلیس یجوز الامر بها علی وَجهٍ من الوجوه و هذا قول الحسن بن موسی (اشعری،۱۴۰۰ق: ۵۲).

و نظر ابوسهل هم در بخش پایانی کتابش التنبیه ذکر شده که شیخ صدوق در کمال الدین آن را آورده است. عبارت ابوسهل چنین است:

إن أمرَ الدین کلّه بالاستدلال یُعلم، فنحن عرفناالله عزوجل بالادله و لم نشاهده و لا اخبرنا عنه مَن شاهده... (صدوق، ۱۳۹۵، ۱: ۹۲).

ص: ۲۷

از ظـاهر کلاـم ابوسـهل به دست میـاد که برخلاـف نظر جمهور اندیشـمندان امـامیه در دوران حضور، به اکتسابی بودن همه معارف دینی از جمله معرفت الله اعتقـاد دارد،(۱) اما از ظاهر عبارت اشـعری بر می آیـد که ابومحمد معتقد به اضـطراری بودن همه معارف نبود. او جایز می دانست معرفت الله اضطراری باشد یا اکتسابی؛ با این حال از دیدگاه ابومحمد تکلیف و امر به معرفت الله

چه اضـطراری باشـد و چه اکتسابی جایز نیست. برای فهم دقیق تر دیـدگاه ابومحمد نوبختی با توجه به آن که او کتابی در ردّ نظریه ابوالهذیل علاف درباره معرفت داشته (نجاشی، ۱۴۲۴ق: ۶۳) و به احتمال زیاد، دیدگاهش ناظر به نظریه ابوالهذیل و دیگر معتزلیان بوده است، بررسی دیدگاه ابوالهذیل درباره معرفت الله شایسته می نُماید.

از نظرگاه ابوالهذیل در هر شخصـی ضـرورتاً معرفتی درباره خداوند از طریق «تجربه و احساس مخلوق بودن و آفریده بودن» حاصل است؛ یعنی هر کس بالضـروره می فهمد که خودش، خودش را به وجود نیاورده و مصـنوع و مخلوق است و این معرفت و شـناخت، او را ضـرورتاً به شـناخت صانع و خـدا رهنمون می سازد، اما سایر معارف این چنین نیسـتند و معرفت به آن ها اکتسابی است؛ چه از راه حس به دست آمده باشـند و چه از راه غیرحس. بر این اساس او معتقد است: اطفال بلافاصـله پس از بلوغِ عقلی و شناخت نفس خویش، به جمیع معارف توحیـد و عـدل می رسـند. پس بر آنان واجب است که به دیگر تکالیف الهی، معرِفت پیدا کنند و به تعبیر دیگر آن هـا را کسـب کننـد ، به گـونه ای که اگر به تکـالیف الهی معرفت پیـدا نکننـد و بمیرنـد، در جایگـاه کـافر و دشـمن خـدا استحقاق خلود در آتش را دارند (بغدادی، ۲۰۰۳: ۱۱۱).

در مقابلِ دیـدگاه ابوالهـذیل، نظرگـاه شـاگرد برجسته اش نظّام است که برخلاف او، فقط معرفت به خـدا و رسل، تأویل کتاب و اسـتنباط شـریعت را اکتسابی از راه نظر و استدلال، و بقیه علوم را اضطراری می داند (جاحظ، ۲۰۰۲: ۱۱۲). اما بشر بن معتمر معتقد است، جمیع معارف

حتی معارف حاصل از راه حواس پنج گانه اکتسابی است (جاحظ، ۲۰۰۲: ۱۰۹ ۱۱۱)؛ از این

---

۱- . این احتمال که ابوسـهل در مقام جدل با خصم در موضوع امامت، این سـخن را بیان داشـته، در نتیجه اعتقاد به معرفت اکتسابی نداشته (حسینی زاده، ۱۳۹۰: ۱۱۳)، منتفی اسـت، زیرا اگر از ابوسـهل شاهـدی مبنی بر اکتسـابی نبـودن معرفـت وجـود داشت، می توانستیم ادعا کنیم که این عبارت ابوسـهل که در تعارض با آن است، در مقام جـدل بوده است؛ در حالی که اولاً، چنین شاهـدی از ابوسـهل نـداریم؛ ثانیاً، غیر از عبارت مذکور از التنبیه، همین که شـیخ مفید در اوائل المقالات، دیدگاه نوبختیان را اسـتثنا نکرده، در حالی که خود را موظف بر ذکر دیدگاه های اختلافی آنان می دانسـته، بر می آید که بنونوبخت هم معرفت را اکتسابی می دانستند. بله، درباره ابومحمد شاهدی وجود دارد که دیدگاهی متفاوت داشـته است؛ لذا از این اتفاق خارج می شود، اما از آن جا که درباره ابوسـهل چنین شاهـدی وجود نـدارد، بلکه شاهـد ضـد آن موجود است، می توان فهمید که احتمالاً ابوسـهل معرفت را اکتسابی می دانسته است.

ص: ۲۹

رو، از دیدگاه بشر، طفل پس از معرفت به خویش، مرحله تفکر و استدلال را دارد و پس از آن به معرفت توحید و عدل می رسد؛ در نتیجه در مرحله چهارم سایر تکالیف بر او واجب می گردد (بغدادی، ۲۰۰۳: ۱۱۱).

حال با توجه به دیدگاه ابوالهذیل و این که ابومحمد با او مخالف بوده است، و با توجه به عبارت اشعری، می توان دو احتمال را مطرح کرد:

الف) او به احتمال دو فرایند طولی برای معرفت الله قائل بود؛ یعنی سطحی از معرفت را که معرفت اجمالی به اصل وجود حق تعالی به عنوان صانع و خالق جهان است، اضطراری می دانست، اما لایه عمیق تر از آن (معرفت به مراتب توحید)، را اکتسابی می دانست و از آن جا که معرفت به اصل وجود خدا را اضطراری می دانست، معتقد به وجوب نظر معتقد نبود.

ب) شاید هم معرفت الله را برای عده ای ضروری و برای عده ای دیگر غیرضروری و اکتسابی می دانست؛ یعنی برخلاف ابوالهذیل و نظّام که معرفت الله را برای همه انسان ها اضطراری یا اکتسابی می دانستند، ابومحمد قائل به تفصیل بوده و معتقد شده ممکن است معرفت خداوند برای برخی انسان ها اضطراری باشد و برای برخی دیگر اکتسابی. این دیدگاه که معرفت الله برای عده ای اکتسابی است و برای عده ای اضطراری، یکی از اقوال مطرح درباره معرفت الله بوده و پیروانی هم داشته است؛ مثلاً برخی معرفت و شناخت خدا را برای انبیا و اولیا اضطراری می دانستند، اما برای انسان های عادی معرفت خداوند را اکتسابی و نیازمند کسب از راه نظر و استدلال می دانستند (ر.ک: ابن صلاح، ۱۴۱۱ق، ۱: ۱۸۸).

در هر صورت، از این که ابومحمد در معرفت الله قائل به تفصیل شد، به دست می آید که اضطراری در دیدگاه او به معنای معرفت فطری نیست که امامیانِ دوران حضور بدان اعتقاد داشتند، چه آن که اگر معرفت، فطری و سرشته شده در نهاد آدمی باشد، عمومیت داشته و در همه انسان ها وجود خواهد داشت؛ بنابراین، ابومحمد برخلاف امامیان نخستین، ظاهراً اعتقادی به معرفت فطری نداشته است.

اما این که چرا ابومحمد معتقد بوده تکلیف و امر به معرفت الله جایز نیست چه معرفت اکتسابی باشد و چه اضطراری احتمالاً ـ به جهت آن است که معتقد بود اگر معرفت الله اضطراری باشد (چنان که از دیدگاه او ممکن است برای عده ای اضطراری باشد؛ یا در یک سطح اضطراری باشد)، دیگر امر به آن معنا ندارد، زیرا معرفت حاصل است. و اگر معرفت الله اکتسابی باشد، دو صورت دارد: یا همان گونه که گفته شد لایه ای از معرفت را اضطراری و لایه دیگر را اکتسابی می داند، که چون اصل وجود خداوند متعال اضطراری است، امر به معرفت و وجوب نظر بی معنا خواهد بود. و یا آن که معرفت الله را برای گروهی بالکل اکتسابی می داند که در این صورت، وی مانند آن دسته از کسانی است که تکلیف به معرفت الله را غیرجایز می دانند؛ با این استدلال که مکلف در حال تکلیف، یا علم به مأمورٌ به (معرفت الله) دارد و یا ندارد؛ اگر علم به آن نداشته باشد تکلیف و امر به آن تکلیف ما لایطاق است (تکلیف بما لایُعلم، تکلیفٌ بما لایطاق) و اگر علم به مأمورٌ به داشته باشد، به نوعی تحصیل حاصل است؛ در نتیجه امر و تکلیف در هر حال ممکن نیست (ر.ک: ملاحمی، ۱۳۹۰: ۵۷). احتمال هم دارد چون معرفت و شناخت خدا را غیر از ایمان به خدا می دانست (مفید، ۱۴۱۳ق (ج): ۸۳)، امر به ایمان به خدا را جایز، اما امر و تکلیف به معرفت الله را غیرجایز می دانسته است.

بر این اساس، نظر بنی نوبخت درباره معرفت الله با دیدگاه امامیان نخستین هماهنگ نیست و تغییراتی دارد.(۱) در این میان ابوسهل

ظاهراً به کسبی بودن همه معارف و معرفت الله از طریق تعقل و استدلال اعتقاد دارد، اما دیدگاه ابومحمد همان گونه که تبیین شد از جهاتی موافق با امامیه نخستین است و از جهاتی مخالف دیدگاه آنان؛ از آن جهت که معرفت الله اضطراری است، با امامیه نخستین هم سوست و از آن جهت که معرفت الله را فطری نمی داند و نیز از آن جهت که قائل به اکتسابی بودن معرفت است، مخالف دیدگاه آنان است؛ هم چنین از آن جهت که امر و تکلیف به معرفت الله را به هیچ وجه جایز نمی داند، با اندیشه بسیاری از معتزلیان مخالفت دارد.

## از بنو نوبخت تا شیخ مفید

در میان شاگردان ابوسهل نوبختی، همچون ناشی اصغر (م. ۳۶۵)، سوسنجردی (زنده در نیمه اول قرن چهارم) و ابوالجیش بلخی (م. ۳۶۷) که از متکلمان نام دار شیعی در دوران خویش بودند و با آن که روش عقل گرایی را در مباحث کلامی در پیش داشتند،(۲) عنوان کتابی که درباره معرفت و حاکی از دیدگاه آنان درباره معرفت اکتسابی یا اضطراری باشد، یافت نشد؛ با این حال، احتمال دارد آنان نیز به واسطه شاگردی ابوسهل، مانند او معرفت را اکتسابی می دانستند.

---

۱- . اما به این معنا هم نیست که کاملاً دیدگاه اعتزالی داشته اند و یا لزوماً به آن ها نزدیک شده اند، زیرا خود معتزلیان درباره معرفت الله دیدگاه یکسان و هماهنگی نداشتند. نگارنده، مقاله ای در چیستی و تطور معرفت اضطراری از نظرگاه معتزلیان، به نگارش درآورده است که به زودی منتشر خواهد شد.

۲- . مثلاً ناشی اصغر در مناظره اش با اشعری در بحث خلق افعال (حموی، ۱۴۱۴ق، ۴: ۱۷۸۶) و یا سوسنجردی برخلاف امامیه در بحث وعید، با معتزلیان هم عقیده بوده اند (نجاشی، ۱۴۲۴ق: ۳۸۱).

ص: ۳۰

هم چنین در بازه زمانی بین نوبختیان و شیخ مفید، متکلمانی مانند: ابوبکر بن فلاس، طاهر غلام ابوالجیش، ابوالقاسم کوفی (م. ۳۵۶ق) و حسن بن حسین نوبختی (م. ۴۰۲ق) بوده اند که غیر از ابوالقاسم کوفی، از نظرگاه دیگران اطلاعی به دست نیامد. ابوالقاسم کوفی(۱) که در دوران خود، متکلمی برجسته به شمار می آمد و کتاب های متعددی در این باره داشت (ر.ک: نجاشی، ۱۴۲۴ق: ۲۲۵) ظاهراً دو کتاب در موضوع معرفت داشته است؛ یکی با عنوان تحقیق وجوه المعرفه و دیگری با نام الردّ علی مَن یقول ان المعرفه من قبل الموجود ضبط شده است (نجاشی، ۱۴۲۴ق: ۲۲۵). اگر این عنوان، صحیح ضبط شده باشد چند احتمال وجود دارد:

۱. کتاب او در ردّ بر کسانی بوده که معرفت را اکتسابی و از جانب مخلوق می دانند؛ یعنی عبارت دقیقاً این گونه بوده است: «الرد علی مَن یقول أن المعرفهَ مِن قبل الموجود»؛ بر این اساس ظاهراً ابوالقاسم کوفی، معتقد به معرفت اضطراری بوده است.

۲. احتمال دیگر آن است که کتاب در ردّ بر معرفت پیشینی بوده و شاید عبارت این گونه بوده است: «الردّ علی من یقول أن المعرفهَ [تکون] مِن قبل الموجود.»

۳. نیز احتمال می رود در نسخ این عنوان، اشتباهی رخ داده و الف و لام بر واژه «موجود» اضافه شده است؛ لذا احتمالاً عنوان کتاب در واقع این گونه بوده است: «الرد علی مَن یقول المعرفه مِن قبلُ، موجودٌ» و یا این که الف و لام از آنِ «قبل» و عبارت در واقع چنین بوده: «الرد علی من یقول أن المعرفهَ من القبل، موجودٌ». در این صورت نیز ابوالقاسم کوفی معرفت پیشینی را رد کرده و احتمالاً قائل به معرفت اکتسابی بوده است.

### شیخ مفید

درباره معرفت، شیخ مفید به اکتسابی بودن آن تصریح دارد: «ان المعرفه بالله تعالی اکتسابٌ و کذلك المعرفه بأنبیائه و کل غائب» (مفید، ۱۴۱۳ق (ج): ۶۱)؛ همان گونه که اضطراری بودن معرفت الله و معرفت رسول و صحت دین را آشکارا مورد انکار قرار داده و حصول معرفت به آن ها را به قسمی از اقسام قیاس و استدلال و نظر دانسته است (مفید، ۱۴۱۳ق (ج): ۸۸).

از آن جا که شیخ مفید منکر معرفت فطری است، دلایل باورمندان به معرفت فطری از آیات و روایات را به گونه ای دیگر تفسیر کرده است؛ برای مثال، او عهد بنی آدم به ربوبیت حضرت حق را که در آیه میثاق ذکر شده و یکی از مستندات قائلان به معرفت فطری است، به «اکمال

---

۱- . هرچند ابوالقاسم کوفی، بغدادی نبوده، از آن جا که عراقی بوده و نظریاتش در محیط بغداد حضور داشته، در این جا ذکر کردیم.

ص: ۳۱

عقلِ» آنان و نیز به دلالت آثار صنع حضرت حق بر حدوثشان و این که محدَثات، صانعی دارند، تفسیر کرده است (مفید، ۱۴۱۳ق (و): ۴۸). در این رهگذر از منظر شیخ مفید، معنای آیه با اکتسابی بودن معرفت، نه تنها تضادی ندارد، بلکه به نوعی در تأیید آن است. او از روایات مطرح در این موضوع نیز برای مثال روایت: «فَطَرَهم علی التوحید» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۱۳؛ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۲۹) را به معنای «فَطَرَهم للتوحید» می داند؛ یعنی منظور روایت آن است که خداوند مخلوقات را آفرید تا به توحید برسند، نه آن که همه انسان ها را فطرتاً بر توحید خلق کرده است؛ وگرنه از دیدگاه شیخ، اگر خداوند همه مخلوقات را بر توحید آفریده بود، هیچ کدام از عبادالله نمی بایست غیرموحد و منکر خدا باشند، در حالی که بالوجدان برخی از آنان غیرموحد و یا منکر خدا هستند (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۶۱).

مفید تلاش کرده است دیدگاهش درباره وجوب نظر و کسب معرفت را با روایات اهل بیت(ع) هم سو کند و نشان دهد که ائمه اطهار نیز بر وجوب نظر و لزوم کسب معرفت تأکید داشته اند؛ مثلاً در الارشاد ضمن اشاره به حدیثی از امام صادق□ درباره وجوب معرفت الله که فرمودند: «وجدتُ علمَ الناس کلّهم فی اربع اوّلها أن تعرف ربک...» (مفید، ۱۴۱۳ق (الف)، ۲: ۲۰۳)، می گوید: مفروضِ حدیث، کسب معرفت الله است، زیرا طبق مفاد آن اول چیزی که بر عبد واجب است، معرفت و شناخت پروردگارش است (مفید، ۱۴۱۳ق (الف)، ۲: ۲۰۳). هم چنین مفید برای اثبات وجوب معرفت الله با عقل، به حدیثی از امیرالمؤمنین□ اشاره می کند که حضرت فرمودند: «أَوَّلُ عِبَادَهِ اللهِ مَعْرِفَتُهُ وَ أَصلُ مَعْرِفَتِهِ تَوْحیدُهُ» و در ادامه می فرمایند: «وَ بِالْعُقُولِ تُعْتَقَدُ مَعْرِفَتُهُ وَ بالنَّظَرِ تَثْبُتُ حُجَّتُهُ، جَعَلَ الخَلْقَ دَلِیلًا عَلیْهِ فَکَشَفَ بِهِ عَنْ رُبُوبِیَّتِه...» (مفید، ۱۴۱۳ق (الف)، ۱: ۲۲۳).(۱) مفید به قدری به وجوب کسب معرفت، اعتقاد راسخ دارد که با صراحت، کسانی از آنان را که به رغم کمال عقل و توانایی بر استدلال، از نظر و استدلال دوری می جویند، کافر و مستحق خلود در جهنم می داند (مفید، ۱۴۱۳ق (د)، ۱۱۳).(۲)

---

۱- . این حدیث در منابع گوناگون آمده است؛ در برخی از منابع به جای واژه «نظر» در عبارت: «و بالنظر تثبت حجته»، کلمه «تفکر» آمده و در برخی دیگر از منابع، واژه «فطره» ذکر شده است. خود شیخ مفید همین روایت را با تعبیر «بالفطره تثبت حجته» در کتاب امالی اش آورده است (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۲۵۴؛ نیز ر.ک: صدوق، ۱۳۹۸: ۳۵؛ ابن شعبه، ۱۳۶۳: ۶۲؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۱: ۲۰۰).

۲- . «و جماعه من المقلده عندی کفار لأن فیهم من القوه علی الاستدلال ما یصلون به إلی المعارف فإذا انصرفوا عن النظر فی طرقها فقد استحقوا الخلود فی النار.» البته چه بسا بتوان این جمله را حمل بر تقلید به جای تحقیق کرد؛ یعنی شیخ مفید مقلدان را مذمت می کند، نه کسانی را که قائل به معرفت فطری هستند.

ص: ۳۲

دیدگاه مفید درباره معرفت، معلوم و ظاهر است؛ با این حال نباید فراموش کرد، شیخ مفید به رغم آن که معرفت و شناخت خداوند متعال را با نظر و استدلال و در یک جمله با تعقل می داند، عقل را در دانش و نتایجش، نیازمند به راهنمایی های سمع می داند؛ سمعی که عاقل را به کیفیت و چگونگی استدلال رهنمون می کند (مفید، ۱۴۱۳ق (ج): ۴۴). بنابراین، معرفت عقلی شیخ مفید به نوعی محتاج راهنمایی های وحی و سمع است و این نوع معرفت عقلی، اساساً با معرفت عقلی معتزلیان متفاوت است.

### سید مرتضی

سیدمرتضی نیز، معارف را غیراضطراری و غیرفطری می داند. او در ردّ دلایل معتقدان به معرفت فطری از امامیان نخستین و درباره عالم ذر و اقرار بنی آدم بر ربوبیت حضرت حق، بیان می کند: ۱. اخبار این باب، اخبار آحاد است و مفید یقین نیست؛ لذا حجیت ندارد. علاوه بر این، از دیدگاه او ظاهر این اخبار با ادله عقلی و بیّنات واضحه در تعارض است؛ در نتیجه، انسان به کاذب بودن راویان آن ها و نیز به واجب الطرح بودن آن ها قطع پیدا می کند؛ مگر آن که ظاهر اخبار به گونه ای تأویل برده شود که با دلایل عقلی متعارض نباشد که البته در این صورت، قطع بر کذب راویان حاصل نمی شود؛ ۲. سید در توجیه آیاتی که به عالم ذر اشاره دارند، می گوید: از آن جا که آیات کتاب الله قطعی الصدور هستند، باید ظاهر آن ها را به گونه ای تأویل برد که مخالف ادله عقلی نباشند. سپس در توجیه و تأویل آیه شریفه: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلی أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ قالُوا بَلی شَهِدْنا أَنْ تَقُولُوا یَوْمَ الْقِیامَهِ إِنَّا کُنَّا عَنْ هذا غافِلینَ» (اعراف: ۱۷۲) بیان می کند: ظاهر آیه با قول اهل تناسخ (قائلان به عالم ذر) در تعارض است، چراکه آیه فرموده است: «مِن بنی آدم» و نگفته است «مِن آدم»، و هم چنین فرموده: «مِن ظهورهم» و نگفته «من ظهره»؛ همان گونه که فرموده: «ذریاتهم» و نفرموده «ذریته»؛ از این رو، امتناعی ندارد خداوند متعال، از جماعتی از بنی آدم بر آنچه از معارف بر آنان واجب است، اقرار گرفته و سپس از خودشان بر آن شهادت گرفته باشد؛ علاوه بر آن، اطلاق اصطلاح «ذرّیه» بر بالغان و عاقلان هم جایز است و استعمال هم می شود (سیدمرتضی، بی تا: ۱۹۳ ۱۹۴).

شریف مرتضی هم چنین در تبیینی دیگر که آن را بهتر از توجیه اول می داند بیان کرده است: نوع خلقت ذریه انسان به گونه ای است که برای ناظر متأمل، بر خداوند دلالت دارد و به معرفت او منجر می شود، که از آن مجازاً به اقرار گرفتن تعبیر شده است. این نوع استعمال نه تنها در عرب کاربرد دارد، بلکه به لحاظ بلاغت و فصاحت هم نیکوست؛ وگرنه اگر عالم ذری بود

ص: ۳۳

و در آن جا شناخت خدا و اقرار بر آن رخ می داد، نباید مورد فراموشی و نسیان قرار می گرفت (سیدمرتضی، بی تا: ۱۹۳ ۱۹۴).

سیر استدلال سیدمرتضی آن است که: اولاً، نظر و تفکر، تولید علم می کند نه ظن و شک؛ ثانیاً، مردم قادر بر کسب معارف هستند؛ ثالثاً، نظر همان فکر است و فکر، تأمل در چیزی است که درباره آن فکر می شود؛ رابعاً، اگر هنگام نظر، شرایط کامل باشد حتماً علم تولید می شود، نه این که عادتاً علم تولید شود؛ خامساً، جهت وجوب نظر، خوفی است که در ترک آن وجود دارد؛ سادساً، راه های حصول خوف را بررسی و بحث خاطر را تبیین می کند؛ سابعاً، نتیجه می گیرد که نظر و تأمل واجب است، بلکه اولین واجب است (سیدمرتضی، بی تا: ۱۹۳ ۱۹۴).

وی در این که مردم، قادر بر کسب معارف هستند بیان می کند: از آن جا که ما قدرت بر جهل داریم،(۱) معلوم می شود قدرت بر ضدش (علم) هم داریم و از آن جا که حصول نظر به حسب احوال و انگیزه های ما واجب و به حسب نخواستن های ما منتفی می شود، معلوم می شود «نظر» فعل ما و به وجود آمده (محدَث) ماست؛ مانند دیگر افعال ما. و چون پیش تر اثبات شد که نظر تولید علم می کند، پس قطعاً علم و معارف از افعال ما هستند، چرا که از اسبابی تولید می شوند که آن ها فعل ما و در اختیار ما هستند. سیدمرتضی با این بیان، در واقع حصول معارف بالطبع (دیدگاه جاحظ) را رد می کند، زیرا اگر معارف، بالطبع حاصل شود دیگر به نظر، تأمل و تدبر احتیاج نخواهد بود (سیدمرتضی، ۱۴۳۱ق: ۱۶۶).

جهت وجوب نظر در نظام فکری شریف مرتضی، خوف ضرر در ترک آن و امید به دفع ضرر در انجام آن است؛ به تعبیر دیگر، به جهت اجتناب از ضرر «نظر» واجب است. فرقی هم ندارد ضرر معلوم باشد یا مظنون؛ در هر دو صورت، وجوب نظر را در پی دارد (سیدمرتضی، ۱۴۳۱ق: ۱۶۷). سید معتقد است این خوف، برای اکثریت مردم از طریق دعاه الی الله (انبیا و اولیا) حاصل می شود. با این حال، احتمال دارد برای عده ای خاص این طریق، وصول نشده باشد و چیزی از طریق آنان نشنیده باشند. این افراد یا اتفاقی به فکر فرو می روند و در حدوث خود و پیرامون خود به فکر و اندیشه می افتند و یا این که اگر این هم اتفاق نیفتاد، بر خداوند واجب است فکر او را بر چیزی که مقتضای وجوب نظر هست، متوجه سازد که آن را «خاطر» می نامد (سیدمرتضی، ۱۴۳۱ق: ۱۷۱ ۱۷۲).

---

۱- . چون واضح است جهل ما، فعل خودمان است نه فعل خداوند، زیرا خداوند فعل قبیح (جهل) انجام نمی دهد.

ص: ۳۴

نکته دیگری که در لابه لای مطالب سید بسیار بر آن تأکید شده، آن است که از دیدگاه او علم به وجوب نظر، اکتسابی است نه ضروری؛ از این رو، نظر در طریق معرفت الله اولین واجب است (سیدمرتضی، ۱۴۳۱ق: ۱۷۰). سرانجام آن که، خداوند متعال معرفتش را بر هر عاقلی واجب می گرداند تا آن را کسب کند، و اگر جهت وجوب معرفت الله را لطف در تکلیف بدانیم، این لطف فقط در معرفت اکتسابی است نه معرفت اضطراری؛ زیرا معرفت اکتسابی مشقت دارد، ولی معرفت ضروری آن را ندارد، و کسی که مشقت عظیمه ای متحمل می شود تا به غرضی برسد، از کسی که چنین مشقتی را متحمل نمی شود، بر فعل آن غرض، اقرب و نزدیک تر است؛ از این رو، معرفت اضطراری جای معرفت اکتسابی را در لطف نمی گیرد (سیدمرتضی، ۱۴۳۱ق: ۱۷۹ ۱۸۰).

## شیخ طوسی

شیخ طوسی نیز معتقد است، راهی جز طریقِ استدلال و نظر، به معرفت بر اصول اعتقادی

و از جمله معرفت الله نیست و بدون نظر و فکر، وصول به معرفت ممکن نیست. او راه های معرفت به اشیا را منحصر در چهار طریق می داند:

۱. بداهت و ضرورت،

۲. ادراک به وسیله حواس،

۳. از طریق خبررسانی و اِخبار،

۴. از طریق استدلال و نظر.

سپس بیان می کند هیچ کدام از راه های مزبور به جز استدلال در مباحث اعتقادی مفید نیست و تک تک آن ها باطل است. وی تبیین می کند علم و معرفت به خدا، بدیهی و ضروری نیست، زیرا اگر معرفت به خدا ضروری بود، هیچ گاه مورد اختلاف عقلا واقع نمی شد (طوسی، ۱۴۳۰ق: ۳۸ ۳۹).

طوسی در تفسیر التبیان در موارد متعددی شواهد این مطلب را ذکر می کند؛ مثلاً ذیل آیات ۷۶ ۷۹ سوره مبارکه «انعام»، در ماجرای پرستش ظاهری حضرت ابراهیم بر ستارگان، ماه و سپس بر خورشید و در نهایت، روی برگرداندن از آنان می گوید: «و فی الآیه دلالهٌ علی ان معرفه الله لیست ضروریه» (طوسی، بی تا، ۴: ۱۸۶)، زیرا اگر معرفت الله ضروری بود، حضرت ابراهیم پس از انکار الوهیت ستارگان، ماه و خورشید، به استدلال احتیاجی نداشت، بلکه با آنان می بایست چنین صحبت می کرد: چگونه ستارگان را می پرستید، در حالی که بالضروره می دانید آن ها حادثند؟! (طوسی، بی تا، ۴: ۱۰۷، ۴۳۸)

ص: ۳۵

طوسی درباره تقلید هم می گوید: راه تقلید اگر بدون استدلال و حجت باشد، عقلاً قبیح است و اگر از راه حجت و استدلال باشد، همان راه «نظر و استدلال» خواهد بود؛ بنابراین، تقلید بدونِ دلیل حتی اگر از موحد هم باشد، ارزش مندتر از تقلیدکردنِ ملحد نخواهد بود (طوسی، ۱۴۳۱ق: ۴۰). هم چنین وی با اشاره به شبهات معتقدان به ضروری بودن خداشناسی و این که اگر خدا فقط از راه استدلال نظری و تفکر شناخته می شد، لازمه اش آن بود که ایمان بسیاری از عوام و حتی برخی از علمای فقه، ادبا و... و نیز ایمان اکثر صحابه و تابعین ناصحیح و باطل باشد، چون از راه استدلال نظری به خداشناسی نرسیده اند، و لازمه اش آن است که تنها عده ای از متکلمان، ایمان درست و صحیح داشته باشند، چنین پاسخ می گوید: این غلط فاحش و مغالطه است، چراکه منظور از استدلال و نظر، مناظره و محاجه نیست که متکلمان انجام می دهند، بلکه منظور وجوب نظر و فکر در ادله توحید، عدل و دیگر اصول اعتقادی است که در قرآن تنبّه به آن فراوان آمده و در بسیاری از موارد، به تفکر و نظر سفارش کرده است و این که مؤمن در درون خود با حجت و دلیل به اعتقادش رسیده باشد؛ در حالی که در کلامِ بسیاری از صحابه و تابعین و حتی مردمِ عوام، استدلال هایی برای اثبات توحید دیده می شود (طوسی، ۱۴۳۱ق: ۴۱۴۴).

اما این که بسیاری از استدلال های متکلمان در زمان صحابه و تابعین نبوده، این استدلال درباره بسیاری از فروعات فقهی نیز صادق است؛ یعنی بسیاری از استدلال های فقها در زمان صحابه و تابعین نبوده است. بنابراین، باید بگوییم برای عوام و غیرمتخصصان، علم اجمالی کفایت می کند و مادامی که شبهات، آن ها را به شک و تحیّر نیندازند، همین مقدار کفایت می کند و اگر شبهه ای وارد شود، در حد رفع همان شبهه باید تلاش کنند و پی گیر باشند و این در مورد افراد، به اختلاف احوال آنان متفاوت است (طوسی، ۱۴۳۱ق: ۴۵ ۴۷).

طوسی در تبیین اکتسابی و عقلی بودن معرفت می گوید: «معرفت» همان «علم» است(۱) و علمْ آن چیزی است که سکون و آرامش نفس را به همراه دارد و علم بر دو نوع است: ضروری و اکتسابی؛ علم ضروری آن علمی است که فعلِ غیرِما در ماست و در اختیار ما نیست، اما

---

۱- . این مطلب در ردّ نظریه رمّانی است که معرفت را غیر از علم می داند. از دیدگاه رمّانی، معرفت چیزی است که شی ء به وسیله آن به نحو تفصیلی تبیین می شود، اما علم چیزی است که به وسیله آن شیء اجمالاً تبیین می شود (ر.ک: طوسی، بی تا، ۲: ۲۱، ۷۳ و ۳۲۷).

ص: ۳۶

علم مکتسب از افعال خود ماست (طوسی، ۱۴۳۱ق: ۱۷۹ ۱۸۰). سپس بیان می کند: «نظر» همان «تفکر» است و تفکر یعنی تأمل کردن در یک چیز. اما درباره این که چرا نظر و تفکر بر انسان واجب است، مانند سیدمرتضی می گوید: دلیل وجوب نظر و فکر، خوف و ترس از ضرری است که در ترکِ آن وجود دارد، به گونه ای که این ترسِ نفسانی، فقط با نظر و تفکر برطرف می شود. این ترس، احتمال دارد از خارج، از طریق شنیدنِ تهدیدی که یکی به دیگری می کند، یا از طریق گوش دادن به سخنان مردمان که یکدیگر را به بی ایمانی و کیفری که نتیجه آن است بیم می دهند، و یا در نفسِ خودش هنگامی که امارات و نشانه های خوف را می بیند، حاصل شود؛ بنابراین خوف، موجب می شود معرفت الله بر هر مکلفی واجب گردد و چون معرفت خدا به جز از طریق نظر و تفکر حاصل نمی شود، پس اولین تکلیف بندگان، وجوب نظر و استدلال برای شناخت خداوند است (طوسی، ۱۴۳۱ق: ۱۸۷).

با این حال در نظام فکری طوسی، اگر به صورت عادی این خوف در شخصی ایجاد نگردد، خداوند متعال به نوعی خوف را در دل آن شخص خطور می سازد که به آن اصطلاحاً «خاطر» گفته می شود. خاطر یا از طریق کلامی است که در گوشش می شنود، یا در هوا ایجاد می شود و یا از طریق ارسال شخصی است که او را می ترساند و خوف را در او ایجاد می کند؛ به هر حال خوف که حاصل شد، نظر و تفکر واجب می گردد (طوسی، ۱۴۳۱ق: ۱۸۸ ۱۸۹). بنابراین، معرفت الله بر هر مکلفی واجب است، زیرا علم به استحقاق ثواب و عقاب که برای مکلفان لطف است فقط با معرفت خداوند و صفاتش تمام می شود.

طوسی پس از آن که معرفت الله را به جهت آن که لطف در تکالیفْ فقط با آن تمام می شود، واجب دانست، بیان می کند: «معرفت ضروری» در لطف بودن جای گزین «معرفت اکتسابی» نمی شود. سپس بیان می کند: اگر هم معرفت اضطراری لطف باشد، لطف بودن معرفتِ اکتسابی مؤکد است، زیرا مشقت و تکلّفش بیشتر است (طوسی، ۱۴۳۱ق: ۱۹۰ ۱۹۱).

## نتیجه گیری

نتیجه بررسی تطور و تحول اندیشه معرفت اضطراری در مدرسه کلامی امامیه در بغداد در بازه زمانی نوبختیان تا شیخ طوسی، آن که ابوسهل نوبختی، به اکتسابی بودن همه معارف اعتقاد دارد، اما ابومحمد فقط درباره معرفت الله اعتقاد به جواز کسبی و اضطراری بودن آن دارد که احتمالاً ـ به دو فرآیند طولی برای معرفت الله معتقد بوده و یا این که معرفت الله را برای عده ای اضطراری و برای برخی اکتسابی و نیازمند تأمل و استدلال می دانسته است. در بین شاگردان

ص: ۳۷

نوبختیان (ناشی اصغر، سوسنجردی و ابوالجیش)، با در نظر گرفتن رویکرد عقل گرایانه آنان و با توجه به دیدگاه استادشان (ابوسهل) که به اکتسابی بودن همه معارف باور داشت، به احتمال فراوان آنان نیز مانند استاد، به معرفت اکتسابی باور داشتند. البته در فاصله زمانی نوبختیان تا شیخ مفید، ابوالقاسم کوفی (متکلم نام دار شیعی) ظاهراً از باورمندان به معرفت اضطراری بوده است.

با آغاز دوران شکوفایی کلام امامیه در بغداد، شیخ مفید و شاگردان برجسته اش سیدمرتضی و شیخ طوسی، به اکتسابی و عقلی بودن معارف اعتقاد راسخ دارند و از منکران و مخالفان جدی اندیشه معرفت فطری و اضطراری هستند، به گونه ای که در مدرسه بغداد، معرفت فطری که یکی از منابع معرفتی امامیانِ نخستین به شمار می آمد، مورد رد و انکار قرار گرفت؛ اما دو منبع معرفتی امامیه: وحی و عقل، هم چنان مورد پذیرش آنان بود. هرچند در قلمرو معرفتی هر یک از منابع معرفتی یاد شده و نیز درباره رابطه منبع وحی و عقل و نیز تقدم عقل یا وحی، بین شیخ مفید و سیدمرتضی اختلاف هایی وجود دارد که شیخ مفید عقل را در پرتو راهنمایی های وحی قبول می کند، اما سیدمرتضی در مباحث اصول اعتقادی به حجیت انحصاری عقل معتقد است. شیخ طوسی نیز پیرو و هم رأی سید مرتضاست.

## منابع

۱. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۳۶۳)، تحف العقول عن آل الرسول (ص)، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم، انتشارات جامعه مدرسین، چاپ دوم.

۲. ابن صلاح شرفی، احمد بن محمد، (۱۴۱۱ق)، شرح الاساس الکبیر، تحقیق: احمد عارف، صنعا: دار الحکمه الیمانیه.

۳. اشعری، ابوالحسن، (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین، آلمان، انتشارات فرانس شتاینر، چاپ سوم.

۴. بغدادی، عبدالقاهر، (۲۰۰۳)، اصول الایمان (اصول الدین)، تحقیق: ابراهیم محمد رمضان، بیروت: دار و مکتبه الهلال.

۵. جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر، (۲۰۰۲)، المسائل و الجوابات فی المعرفه، در: رسائل الجاحظ، تقدیم و شرح: علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال.

۶. حسینی زاده خضرآباد، سیدعلی، (۱۳۹۰)، آراء متکلمان نوبختی و تأثیر آن بر اندیشه های امامیه، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه ادیامن و مذاهب.

ص: ۳۸


۷. حلی، حسن بن یوسف بن مطهّر، (۱۳۶۳)، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، قم، بیدار.

۸. سیدمرتضی، علی بن الحسین، (بی تا)، جوابات المسائل الطرابلسیه، نسخه خطی به شماره ۳/۱۶۹۰، کتاب خانه مرکز احیاء التراث الاسلامی.

۹. ، (۱۴۳۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق: احمد الحسینی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، الطبعه الثالثه.

۱۰. ، (۱۴۱۰ق)، الشافی فی الامامه، تحقیق: سید عبدالزهرا حسینی، تهران، مؤسسه الصادق، الطبعه الثانیه.

۱۱. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۳۹۸ق)، التوحید، تحقیق: هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین، چاپ اول.

۱۲. ، (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمه، تهران، اسلامیه، چاپ دوم.

۱۳. صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ص)، تحقیق: محسن کوچه باغی، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، چاپ دوم.

۱۴. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۳۰ق)، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، تحقیق: سید محمدکاظم موسوی، قم، دلیل ما، الطبعه الاولی.

۱۵. ، (۱۴۱۴ق)، الامالی، تصحیح مؤسسه البعثه، قم، دار الثقافه، چاپ اول.

۱۶. ، (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۱۷. عبدالجبار، احمد بن خلیل، (۲۰۰۹)، شرح الاصول الخمسه، تعلیق: احمد بن حسین بن ابی هاشم، تحقیق: عبدالکریم عثمان، مصر، الهیئه المصریه العامه للکتاب.

۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.

۱۹. مفید، محمد بن نعمان (الف)، (۱۴۱۳ق)، الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، الطبعه الاولی.

۲۰. (ب)، (۱۴۱۳ق)، الامالی، تصحیح: حسین ولی و علی اکبر غفاری، قم، کنگره شیخ مفید، چاپ اول.

۲۱. (ج)، (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، الطبعه الاولی.

۲۲. (د)، (۱۴۱۳ق)، تصحیح الاعتقادات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، الطبعه الاولی.

۲۳. (ه)، (۱۴۱۳ق)، الفصول المختاره، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، الطبعه الاولی.

۲۴. (و)، (۱۴۱۳ق)، المسائل السرویه، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، الطبعه الاولی.

ص: ۳۹

۲۵. ملاحمی خوارزمی، محمود بن محمد، (۱۳۹۰)، کتاب المعتمد فی اصول الدین، تحقیق و تقدیم: ویلفرد مادلونگ، تهران، میراث مکتوب.

۲۶. نجاشی، احمد بن علی بن احمد، (۱۴۲۴ق)، رجال النجاشی، تحقیق: سیدموسی شبیری زنجانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم المشرفه، الطبعه السابعه.

۲۷. حموی، یاقوت، (۱۴۱۴ق)، معجم الادباء، بیروت، دارالغرب الاسلامی، چاپ اول.

ص: ۴۰

## رابطه ذات و صفات الهی از دیدگاه ابن میثم بحرانی

### اشاره

محمد رنجبرحسینی(۱)

سیدمحمود موسوی(۲)

سیدحامد هاشمی(۳)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۱/۱۷

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۲/۳۰

### چکیده

رابطه ذات و صفات الهی، یکی از مهم ترین مباحث کلامی، فلسفی و عرفانی است که درباره آن، نظریات گوناگونی ارائه شده است. ابن میثم، متکلم، فیلسوف و عارف شاخص قرن هفتم، در بین نظریات ارائه شده، نظریه عینیت صفات با ذات را پذیرفته است، اما در تبیین فلسفه توصیف خداوند و وجود صفات او، اعتباری بودن اوصاف الهی را مطرح می کند که به نظر می رسد نه تنها با نظریه عینیت، تناقضی ندارد، بلکه تبیین دقیقی از همان نظریه است. ابن میثم، با الهام از بیان امیرالمؤمنین درباره نفی صفات، توصیف خداوند با این اوصاف اعتباری را از مراتب آغازین معرفت حق می شمارد و کمال اخلاص در معرفت را که غایت سیر عارف است، در نفی صفات از خداوند و لحاظ ذات او بدون در نظر گرفتن چیز دیگر، می داند.

### واژگان کلیدی

ابن میثم، رابطه ذات و صفات، اعتبارات عقلی، نفی صفات، عینیت صفات با ذات.

---

۱- . عضو هیأت علمی و دانشجوی دکتری کلام امامیه دانشگاه قرآن و حدیث.

۲- . دانشیار دانشگاه باقرالعلوم.

۳- . دانش آموخته کارشناسی ارشد علوم حدیث گرایش کلام و عقاید.

ص: ۴۱

## مقدمه

از مهم ترین بحث هایی که در تاریخ عقاید ادیان الهی، به خصوص دین اسلام، در بین آثار اندیشمندان و متفکران دیده می شود، بحث از صفات الهی و مسائل و فروعات گوناگون آن است. وجود آیات قرآنیِ فراوان، روایات کثیری از پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار(ع)، رساله های فراوان تألیف شده در این موضوع از جانب اندیشمندان ادوار گوناگون، ابراز نظرهای متفاوت از سوی دانشمندان رشته هایی چون عرفان، فلسفه، کلام، حدیث و... و نیز وجود اختلافات اساسی بین فرقه های اسلامی در این موضوع، نشان دهنده ارزش،اهمیت و آثار بحث از چنین موضوعی است.

مهم ترین مباحث در حوزه صفات الهی، در دو محور «وجودشناسی» و «معناشناسی» صفات است. در حوزه وجودشناسی صفات الهی، محور اصلی بحث، ماهیت وجودی صفات و چگونگی رابطه آن با ذات است که در تبیین این بحث، آرا و نظریات مختلفی از سوی مکاتب و فرقه های گوناگون، ارائه شده که قابل تأمل و بررسی است؛ اما در حوزه معناشناسی، همان گونه که از اسم آن پیداست، به معانی صفات الهی و چگونگی فهم آن معانی پرداخته می شود. نظریاتی چون تشبیه، تعطیل، تأویل و... در این حوزه ارائه شده اند؛ هم چنین در کلام جدید، بحث از معانی اوصاف الهی، تحت عنوان «زبان دین» آورده شده، مورد کنکاش واقع می شود.

مقاله حاضر بر آن است با محوریت نظر ابن میثم بحرانی که یکی از متکلمان، فیلسوفان و عرفای شاخص قرن هفتم هجری است، صفات الهی را حول محور اول، یعنی از حیث وجودشناسی بررسی کند. برخی سؤالات مهم در این بحث، عبارتند از: آیا خداوند صفت دارد؟ اگر برای خداوند صفاتی اثبات شوند، رابطه وجودی این صفات با ذات چگونه است؟ صفات الهی، زاید بر ذاتند یا عین ذات؟ هر کدام از این حالات به چه نحوی قابل تبیین هستند و کدام یک از این تبیین ها، صحیح یا صحیح تر و کدام، ناصحیح است؟ و اگر بگوییم خداوند صفت ندارد، وجود کمالات الهی به چه نحوی قابل توجیه و تبیین است؟ این سؤالات، نمونه هایی از پرسش های اساسی در مبحث وجودشناسی صفات الهی است که در مقام پاسخ به آن ها، نظریات گوناگون و اختلافات اساسی از دانشمندان نحله های مختلف دیده می شود. محقق بحرانی در این زمینه، نظریه ای را مطرح کرده که هرچند، دانشمندان دیگری که در بحث های بعدی بدان اشاره خواهد شد نیز آن را ارائه کرده اند، اما خیلی مورد توجه قرار نگرفته است؛ حتی گاهی به خاطر عدم فهم صحیح آن، مورد نقد واقع شده است. نوشته حاضر، ضمن تبیین نظر وی در این موضوع، این نظر را اصحّ اقوال می داند و ادله ای را در این مورد ارائه می دهد.

ص: ۴۲

نکته جالب درباره شخصیت علمی ابن میثم بحرانی این است که وی در هر سه دریای کلام، فلسفه و عرفان، غواصی کرده و نظریات وی برای متخصصان هر سه رشته، قابل بحث و بررسی است. وی در آثار خود، هم از شیوه عقلی بهره برده و هم از طریق نقلی استمداد جسته و همواره سعی داشته است تا در آرای خود، بین عقل و نقل هماهنگی ایجاد کند. هم چنین عبارات او حاکی از این است که وی به معرفت شهودی نیز قائل بوده است که نمونه ای از آن را در انتهای مقاله خواهیم دید. درباره رابطه ذات و صفات الهی نیز او در تبیین نظریه خود، هم دلایل عقلی را ذکر کرده، هم به آیات و روایات عنایت داشته و هم به معرفت شهودی در درجات بالاتر معرفت قائل بوده است.

## معنای اسم، صفت و ذات

### اشاره

یکی از مباحث مهمی که توجه نداشتن به آن، موجب به وجود آمدن اختلاف نظرهای فراوانی در بحث اسما و صفات الهی می شود، بحث معناشناسی اسم، صفت و ذات است. به نظر می رسد، اگر در این بحث دقت کافی انجام بگیرد، برخی از نظریاتی که در بدو نظر، متفاوت و حتی مخالف همدیگر به نظر می رسند، به نظر واحدی منتهی شوند و بسیاری از اختلافاتی که ریشه آن ها در مسائل لفظی است، حل شود.

### الف ) معنای لغوی

ادیبان و لغت شناسان عرب، با وجود اختلاف در ریشه کلمه «اسم»، آن را نشانه و علامت مسما می دانند. از نظر اینان، «صفت» نیز به همین معناست؛ با این تفاوت که صفت، نشانه و علامتی است که حالت و ویژگی خاصی از موصوف را بیان می کند؛ بنابراین اسم، اعم از صفت است و به عبارت دیگر، هر صفتی، اسم است، ولی هر اسمی، صفت نیست. کلمه «ذات»، مؤنث «ذو» بوده، در لغت به معنای نفس و حقیقت یک شیء (طریحی، ۱۳۷۵، ۱: ۱۵۳) و هستی و حقیقت هر چیز (دهخدا، ۱۳۷۷، ۸: ۱۱۴۶۱) آمده است.

### ب) معنای اصطلاحی

درباره صفت، اسم و ذات، تعاریف متعددی از متکلمان، فلاسفه و عرفا ارائه شده که ذکر همه آن ها از حوصله این بحث، خارج است (ر.ک: احمدوند، ۱۳۸۹: ۶۴۶۹)، اما می توان تقریباً(۱)

---

۱- . برخی از تعاریف، با یکدیگر قابل جمع نیستند.

ص: ۴۳

هسته مشترکی از این تعاریف را در هر گروه بیان کرد. متکلمان، «اسم» را لفظی می دانند که بر خود ذات، بدون در نظر گرفتن چیز دیگری در آن، دلالت می کند. ایشان «صفت» را امری می دانند که قائم به دیگری (ذات یا موصوف) بوده، بر برخی از احوالات ذات، دلالت دارد. در اصطلاح متکلمان، مراد از صفت، مفاهیم مشتقی مثل عالِم، قادر و حیّ است. برخی متکلمان، «ذات» را به معنای لغوی آن گرفته اند (دغیم، ۱۹۹۸، ۱: ۵۹۷؛ خاتمی، ۱۳۷۰: ۱۱۵) و برخی نیز آن را به معنای موجود خارجی ای می دانند که جوهر و قائم به نفس باشد (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۳۹).

فلاسفه، اسم را آن چیزی می دانند که بر ذات متصف به صفتی، دلالت کند؛ یعنی همان چیزی که متکلمان آن را صفت می نامند. ایشان، صفت را معنایی می دانند که ذات، به آن متصف است، اعم از این که آن معنا، عین ذات باشد یا غیرذات (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۸: ۳۵۲). صفت در اصطلاح فلاسفه، مبادی مشتقات، مانند علم، قدرت و حیات است که از سنخ عرض در مقابل جوهر است (طوسی سبحانی، بی تا: ۳۰). هم چنین ذات، از دیدگاه ایشان، هویت و وجود خاص شیء است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۳۲۷).

در عرفان نیز حقیقت وجود به طور مطلق و بدون هیچ تعینی، ذات نامیده می شود و اگر این ذات با یکی از تعینات و اوصاف ملاحظه شود، اسم است و هم چنین صفات، نفس همان تعینات هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۴۵۷). در اصطلاح عرفا، اسم و صفت، به حقیقت خارجی اطلاق می شود و آنچه در لفظ، اسم و صفت نامیده می شود، اسم اسم و اسم صفت است (قیصری، ۱۴۱۶ق، ۱: ۳۴).

محقق بحرانی در تعریف صفت می گوید: «الصفه أمر یعتبره العقل لأمر آخر و لایمکن أن یعقل إلا باعتباره معه» (بحرانی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۰۷)؛ صفت چیزی است که عقل، آن را برای چیز دیگری (موصوف) اعتبار می کند و تعقل آن، جز به اعتبار موصوف به همراه آن، ممکن نیست.

این تعریف ابن میثم، شبیه تعریف استادش خواجه نصیر است که می گوید: «کل ما یمکن أن یتصور فإن أمکن تصوره لا مع غیره فهو ذات و إلا فهو صفه» (طوسی سبحانی، بی تا: ۳۰)؛ هر چیزی که بدون لحاظ غیر، قابل تصور و ادراک باشد، ذات است و اگر قابل تصور نباشد، صفت است.

طبق این دو تعریف، صفت امری است که قائم به موصوف بوده، بدون آن، قابل تعقل نیست. تعریف ابن میثم از صفت، با تعریف متکلمان تطابق دارد، زیرا همان گونه که گذشت، متکلمان مفاهیم مشتق را که عبارت از عالم، قادر، حی و مانند آن باشد، صفات می دانند و واضح است که

ص: ۴۴

این صفات، بدون تصور ذاتی که متصف به آن ها باشد، قابل تصور نخواهند بود؛ به عبارتی دیگر صفات، عرضیاتی هستند که هم در عالم ذهن و تصور و هم در عالم واقع و خارج، متقوّم معروضات خویشند(۱) (طوسی سبحانی، بی تا: ۳۰). مشخص است که اگر صفت، به معنای مدنظر فلاسفه گرفته شود، تعریف مزبور، صحیح نخواهد بود، زیرا در آن صورت این اشکال مطرح می شد که تعریف مزبور، مختص وجود فی غیره است، در حالی که دست کم برخی از صفات، وجود فی نفسه لغیره دارند.

از تعریف ابن میثم به انضمام تعریف مذکور از خواجه نصیر، مشخص می شود که در نظر او ذات، برخلاف صفت، به تنهایی قابل تصور و ادراک است. درباره اسم، تعریفی در آثار ابن میثم یافت نشد. شاید علتش این باشد که کارکرد این تعاریف (اسم، صفت و ذات) درباره خداوند است و بنا به تصریح روایات، اسم و صفت درباره خداوند به یک معناست (ر.ک: برنجکار، ۱۳۸۹: ۶۳۶۶).

ابن میثم در ادامه می افزاید: لازمه این که عقل، چیزی را برای چیز دیگر تصور کند، این نیست که شیء مورد تصور حتماً در عالم خارج و واقع، وجود داشته باشد. وی در توضیح این مطلب، به تعریف «مضاف» اشاره می کند که با این که تعقل ماهیت مضاف، در مقایسه با غیرش، ممکن است، اما وجود این مضاف در مقایسه با غیر، فقط در عالم تعقل است نه در عالم خارج و واقع (بحرانی، ۱۳۶۲،۱: ۱۰۸). مطلب مذکور، در حقیقت، مبنای اعتقادی محقق بحرانی درباره صفات الهی است که در صفحات بعدی، مورد بحث قرار خواهد گرفت.

## تقسیمات صفات از دیدگاه ابن میثم

### اشاره

ابن میثم، صفات را به اعتبار عقل، به سه دسته تقسیم می کند: اضافیه، حقیقیه و سلبیه.

### الف) صفات اظافی

صفات اضافی: صفاتی هستند که درک آن ها در رابطه با موصوف، همراه با نسبت شیء خارجی است و در حقیقت، تحقق وجودی صفت، به شیء خارجی وابسته است؛ مانند: خالقیت و رازقیت که درک حقیقت آن ها با توجه به مخلوقیت و مرزوقیت است.

### ب) صفات حقیقی

ب) صفات حقیقی: صفاتی است که درک ما از آن ها، صرف انتساب به موصوف است و این صفات برای موصوف، موجودند؛ مانند این که خداوند تعالی حیّ است، زیرا تعقل حیّ برای خداوند، به دلیل صحت انتساب علم و قدرت به ذات حق می باشد و اضافه بر درک موصوف، نسبت دیگری وجود ندارد.

---

۱- . روشن است که صفات، طبق این تعریف، اعراض در مقابل جوهر نیستند.

ص: ۴۵

### ج) صفات سلبی

ج) صـفات سلبی: صفاتی است که درک ما از آن ها، صرف انتساب به موصوف است و این صفات برای موصوف، موجود نیستند؛ ماننـد این که خداونـد متعال، جسم، عَرَض و امثال این ها نیست. این نوع صـفات، اموری اند که در غیر ذات خداوند تحقق پیدا می کنند (بحرانی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۰۸). محقق بحرانی دربـاره چگونگی اتصـاف خداونـد به این اوصاف سه گانه، بیانی دارد که بعـداً ذکر خواهد شد.

### تغایر صفت و موصوف

یکی از سؤالات مهم در باب رابطه صـفت و موصوف این است که: آیا صـفت می توانـد، عین موصوف باشد؟ به عبارت دیگر، آیا تغایر بین صـفت و موصوف، ضـروری است یا نه؟ ابن میثم با الهام از سـخنان امیرالمؤمنین دربارهٔ غیریت صـفت و موصوف، قائل است که حالِ صـفت شـهادت می دهد که به موصوف، محتاج است و بدون آن، قیامی ندارد؛ هم چنین حالِ موصوف شـهادت می دهـد که بی نیاز از صـفت بوده، بدون صـفت، قیام به ذات دارد. او پس از این بیان، این چنین نتیجه می گیرد که: صـفت نمی تواند خود موصوف باشد (بحرانی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۲۲).

از جمله کسانی که به تغایر صـفت و موصوف قائل بوده، عینیت صفت و موصوف را امری محال می شمردند، ملارجبعلی تبریزی و قاضـی سـعید قمی بودند؛ البته ایشان این مسـئله را حتی درباره واجب هم صحیح نمی دانستند و به سبب همین عقیده، عینیت صفات خداونـد با ذات او را قبول نداشـتند و چه به نحو زیادت و چه به نحو عینیت، خداونـد را فاقـد صـفات می دانسـتند (ر.ک: آشتیانی، ۱۳۷۸، ۱: ۲۳۵؛ قاضـی سعید، ۱۴۱۵ق، ۱: ۲۹۸)؛ امـا همـان گونه که ذکر خواهـد شـد، ابن میثم بـا وجود اعتقـاد به تغایر صـفت و موصوف، عینیت صـفات و ذات را درباره خداونـد می پذیرد؛ هرچند در تبیین این مسـئله، شـیوه ای خاص ارائه می دهد. بنابراین به نظر می رسد، عبارت مزبور او درباره تغایر صـفت و موصوف، به عنوان معقول اولی بوده و او خداوند را به این معنا (زیادت صـفت بر موصوف)، متصف به صفات نمی داند.

### دیدگاههای گوناگون درباره رابطه ذات و صفات الهی

#### اشاره

درباره رابطه ذات و صفات الهی، چند دیدگاه معروف بیان شده است:

#### الف) زیادت صفات بر ذات

الف) زیادت صـفات بر ذات:این دیـدگاه از سوی اشاعره،کرامیه و گروهی از اهل حـدیث (مشبّهه) پذیرفته شده است.(۱) طبق این نظریه، صفات ذاتی خداوند، مانند صفات مخلوقات، متمایز

---

۱- . شایـان ذکر است، فرقه هـای مزبور در کیفیت صـفات الهی، اختلافـاتی دارنـد (ر.ک: شهرسـتانی، ۱۳۶۴، ۱: ۱۰۸، ۱۲۰، ۱۲۸،

۱۲۹؛ برنجکار، ۱۳۷۸: ۱۲۶؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۵: ۱۹۶، ۱۹۷، ۳۱۰، ۳۱۱).

ص: ۴۶

از ذات اوست و تنها تفاوت آن با صفات مخلوقات، قدیم بودن آن هاست.

### ب) نیابت ذات از صفات

ب) نیابت ذات از صفات: این دیدگاه، مربوط به ابو علی جبّائی است (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱، ۹۲). طبق این نظریه، خداوند، فاقد اوصاف کمالی، مانند علم، قدرت و... است، اما ذات حق تعالی به گونه ای است که از همه صفات کمالی (علم، قدرت، حیات و...) نیابت می کند؛ البته این نظریه به شکل دیگری هم که اشکالی بر آن وارد نباشد، قابل تبیین است که در مباحث بعدی ذکر خواهد شد.

### ج )نظریه حال

ج) نظریه حال: این دیدگاه، مربوط به ابوهاشم جبّایی است که برخلاف پدرش، صفات الهی را پذیرفت، اما آن ها را «احوال» دانست. ابوهاشم که می خواست نظری میان دو دیدگاه انکار صفات و اثبات صفات ارائه دهد، قائل شد که احوال، صفاتی اند که نه موجودند و نه معدوم، نه معلومند و نه مجهول. او معتقد بود که حال، به تنهایی قابل شناخت نیست و به همراه ذات، شناخته می شود (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۹۲).

### د)عینیت صفات با ذات

د) عینیت صفات با ذات: این دیدگاه با نظر متکلمان امامیه، معتزله متأخر و نیز بسیاری از فلاسفه و عرفای مسلمان، مطابقت دارد. طبق این دیدگاه، ذات و اوصاف الهی از نظر مفهوم، مغایرند، اما از جهت مصداق و وجود خارجی، وحدت و عینیت دارند.

## دیدگاه ابن میثم درباره رابطه ذات الهی با صفاتش

### اشاره

ابن میثم عقیده خود را در این مورد، در جاهای مختلفی از کتاب شرح نهج البلاغه و نیز کتاب قواعد المرام، به دو بیان ذکر کرده و توضیح داده است که در ادامه به آن ها اشاره می شود.

### الف) صفات خداوند، عین ذات او هستند

محقق بحرانی اختلافی را که (مفهوم) ذات و صفات و هم چنین هر یک از صفات نسبت به هم دارند، ناشی از عقل های ناتوان و محدود انسان ها می داند که آن ها را در مقایسه با مخلوقات، به وجود می آورند. او معتقد است خداوند، هیچ صفت زاید بر ذات ندارد و ذات، علم، قدرت و اراده او، شیء واحدی است (بحرانی، ۱۳۶۲، ۴: ۲۱۶). ابن میثم اوصاف الهی را به اعتبار عقل، متغایر می داند، ولی قائل است که همه این اوصاف، به اعتبار خارج و واقع، عین حقیقت خداوندند (بحرانی،۵،۱۳۶۲: ۲۴). او برای عینیت صفات خداوند با ذاتش، دو دلیل، ذکر می کند:

دلیل اول: اگر هر کدام از صفات الهی، در خارج، زاید بر ذات او باشد، یا واجب است و یا ممکن؛ اوّلی به خاطر تعدد واجب

الوجود، باطل است. دومی نیز باطل است، زیرا اگر ممکن باشد،

ص: ۴۷

نیازمند مؤثر می شود و این مؤثر یا همان ذات است و یا غیر آن ذات؛ حال اگر مؤثر، همان ذات باشد، یا در مؤثریت آن ذات بر وجود ممکنات، همه صفات شایسته او معتبر است و یا معتبر نیست؛ در صورت اول، تقدم ذات با همه صفات بر همه صفات، نتیجه می شود که محال است، و در صورت دوم، آن صفات، زیادی می شوند و خداوند از آن ها بی نیاز می شود و این باطل است. حال اگر این مؤثر، غیر آن ذات باشد، ذات خداوند در تحقق صفاتش، نیازمند به غیر می شود که این، خلف است.

دلیل دوم: خداوند عالَم یا عبارت از ذات بدون صفات شایسته الوهیت است و یا ذات به همراه صفات. محقق بحرانی، احتمال اول را باطل می شمارد و دلیل آن را این گونه بیان می کند که ذات بدون این صفات، صلاحیت و شایستگی الوهیت را ندارد. احتمال دوم نیز در نظر او باطل است، زیرا در این صورت، واجب الوجود عبارت از کثرت اموری می شود که یک جا جمع شده اند و موجب مرکب بودن و در نتیجه، ممکن بودن وی می شود که خلاف فرض است (بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۰۱).

### ب) اوصاف الهی ، اعتبارات عقلی هستند

ابن میثم پس از ذکر اقسام صفات، لازمه اتصاف خداوند به این اوصاف (اضافی، حقیقی و سلبی) را ترکیب و کثرت در ذات نمی داند، زیرا معتقد است آن ها، اعتبارات عقلی هستند که عقول ما هنگام مقایسه با غیر، آن ها را ایجاد می کنند (بحرانی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۰۸، ۱۰۹). او هم چنین در جای دیگر تصریح می کند که هیچ کدام از صفات اعتبارشده برای خداوند، در عالم واقع، زاید بر ذات او نیستند، اما این زیادت به حسب اعتبار عقل، هنگام مقایسه ذات با غیر، حاصل می شود (بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۰۱).

منظور ابن میثم از اعتبارات عقلی، همان معقولات ثانیه فلسفی است که منشأ انتزاع آن ها خارج است، اما مصداق مستقلی در عالم خارج ندارند. ویژگی این مفاهیم، این است که بدون مقایسه و تحلیل عقلی به وجود نمی آیند؛ مانند مفهوم علت و معلول که در مقایسه آتش با حرارت فهمیده می شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ۱: ۲۰۰)؛ بنابراین، طبق تعریف ابن میثم، صفات الهی از معقولات ثانیه فلسفی هستند که محصول انتزاعِ ذهن از عالم خارج بوده، مابازای مستقل خارجی ندارند.

در دیدگاه ابن میثم، خداوند در عالم خارج و واقع، ذات واحد و بسیطی است که هیچ گونه ترکیب و کثرتی در او راه ندارد و وقتی خداوند به صفاتی متصف می شود، به این معنا نیست که

ص: ۴۸

این صفات، حقیقت خارجی داشته باشند (بحرانی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۰۹ و۲: ۲۷۴)، بلکه این عقل است که وقتی ذات مقدس خداوند را با مخلوقات و آثارش مقایسه می کند، این اوصاف را برای او استنباط می کند (بحرانی، ۱۳۶۲، ۵: ۲۴)؛ برای نمونه، وقتی ذات خداوند با عجایب، لطایف و عظمت خلقت مقایسه می گردد، صفت قادر بودن و عالم بودن، توسط عقل برای ذات خداوند انتزاع می شود؛ البته این انتزاع به معنای وجود خارجی و مستقل این صفات نیست، بلکه در عالم خارج، ذات واحد بدون هیچ گونه کثرتی وجود دارد و این اوصاف، از مقایسه ذات خداوند با مخلوقات، اعتبار می شود. شایان ذکر است، ذاتی که در این جا مطرح می شود، به معنای وجود بسیطی است که مصداق همه صفات و کمالات است، نه ذاتی که در مقابل صفت، استعمال می شود و خالی از آن است.

## چرایی اعتبارات

یکی از پرسش هایی که پس از ارائه نظر ابن میثم به ذهن خطور می کند، درباره علت و ضرورت اعتبار کردن صفات الهی توسط عقول است. سؤال این است که: چه لزومی بر مقایسه وجود خداوند متعال با غیرش، توسط عقول انسان ها وجود دارد؟ اعتباراتی که حاصل این مقایسه بوده و صفات الهی خوانده می شوند، چه فایده ای دارند؟

در پاسخ به این سؤال گفته می شود که در سیر معرفت عقلیِ پروردگار، ابتدا با براهین عقلی اصل وجود خداوند اثبات می شود و سپس عقولِ محدود انسان ها، عجز خود را در معرفت به این ذات بسیط و لایتناهی اعلام می دارند؛ در نهایت تنها راهی که برای معرفت عقلی خداوند باقی می ماند، معرفت به صفات و ویژگی های اوست که از طریق مشاهده آثار، افعال و نیز مقایسه او با غیرش، حاصل می شود که نتیجه آن، اعتبار کردن صفاتی برای خداوند خواهد بود.

ابن میثم معتقد است، عقول انسان ها به خاطر محدودیت و هم چنین ناتوانی از درک کنه ذات پروردگار، در ابتدای مسیر معرفت، راهی جز همین اوصاف اعتباری که توسط عقل در مقایسه ذات خدا با غیر ایجاد می شود و عقل، آن ها را برای ذات، لازم و ضروری می شمارد، ندارند (بحرانی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۲۴)، اما در درجات بالاتر که همراه با کشف و شهود است، این معرفت می تواند بیشتر شود که در بحث های بعدی به آن اشاره خواهد شد.

## بررسی اشکالات وارده بر اعتباری بودن صفات و بیان پاسخها

### نقدها

#### اشاره

یکی از اشکالات اساسی که متکلمان و فیلسوفان بر اعتباری بودن صفات وارد کرده اند، این است که قائل شدن به اعتباری بودن صفات، به نفی صفات از ذات و خالی شدن آن از کمالات

ص: ۴۹

منجر می شود؛ در حالی که آن، به تصریح عقل، باطل است. در این جا به برخی از این نقدها اشاره می شود:

### ملاصدرا

الف) ملاصدرا پس از نقل قول ابن میثم درباره اعتباری بودن صفات الهی، سخن وی را نقد می کند و می گوید:

روشن است که صفات خداوند... از اعتباراتی نیست که فقط در ذهن، وجود داشته باشند؛ مانند نسب و اضافات محض، بلکه برهان، همان گونه که بر وجود خداوند تعالی در خارج دلالت دارد، همین طور بر عالِم، قادر، حیّ، سمیع و بصیر بودن او دلالت دارد؛ بنابراین گریزی نیست، جز قائل شدن بر این که این مشتقات و مبادی آن ها، همگی موجودند به وجود واحد عینی که حق است و هیچ کثرتی در خارج و عقل، بر او راه ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۴: ۱۰۴).

### ملا مهدی نراقی

ب) ملامهدی نراقی نیز پس از نقل قول ابن میثم، این چنین به نقد او می پردازد:

چون بنا بر ظاهر، حاصل این مذهب (قول ابن میثم) این شد که در عالم واقع و نفس الامر برای خداوند سبحان، صفتی نیست، لذا ما آن را از مذاهب معروفی که عینیت صفات (با ذات) را صحیح بدانند، نشمردیم، زیرا عینیت، فرع بر اثبات صفت است و در این مذهب، صفت به هیچ وجهی اثبات نشده است؛ پس آن، موجب تعطیل در حق خداوند سبحان است، درحالی که شرایع انبیا، آن را باطل دانسته و بزرگان حکما به فسادِ آن تصریح کرده اند... (نراقی، ۱۴۲۳ق، ۲: ۳۶۶).

### آیت الله سبحانی

ج) آیت الله سبحانی در کتاب بحوث فی الملل و النحل، پس از نقل اعتباری بودن صفات که به معتزله نسبت داده شده است، ضمن این که این برداشت را ناصحیح و این نسبت به معتزله را ناشی از تفسیر دشمنان آنان دانسته، این چنین گفته است:

حق این است که مراد ایشان (معتزله) این است که واقعیتی خارجی و بسیط، همه این واقعیات (صفات) را با بساطت و وحدت خویش جمع کرده است؛ نه این که صفات، اعتبارات ذهنی باشند و واقعیتی خارجی برای آن ها نباشد، زیرا این قول، جز بر نظریه نیابت، منطبق نیست (سبحانی، ۱۴۱۵ق، ۳: ۴۲۲).

### پاسخ به نقد ها

### اشاره

در پاسخ به اشکالات مزبور، به دو مسئله اشاره می شود:

### الف)

الف) منظور ابن میثم از اعتباری بودن صفات، خالی بودن ذات الهی از اوصاف کمالی نیست، بلکه مراد وی نفی صفات زاید بر ذات الهی است: همان گونه که پیش تر هم اشاره شد، منظور ابن میثم از اعتباری بودن صفات الهی این است که این صفات، از معقولات ثانیه فلسفی هستند که مابازای مستقل خارجی ندارند؛ یعنی نمی توان در عالم خارج، به وجود

ص: ۵۰

صفات، به نحو مستقل از ذات، اعتقاد داشت. این معنا از کنار هم گذاشتن عبارات ابن میثم، واضح می شود. در این جا، عبارات ابن میثم آورده می شود تا این ادعا روشن شود.

محقق بحرانی در شرح خطبه اول نهج البلاغه، درباره اعتباری بودن صفات الهی این چنین

می گوید:

إنّه لا یلزم من اتّصاف ذاته سبحانه بهذه الأنواع الثلاثه من الصفات (حقیقی، اضافی و سلبی) ترکیب و لا کثره فی ذاته لأنّها اعتبارات عقلیّه تحدثها عقولنا عند المقائسه إلی الغیر و لم یلزم من ذلک أن تکون موجوده فی نفس الأمر و إن لم تعقل (بحرانی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۰۹).

آنچه موجب شده است تا برخی بپندارند نظر وی، خالی بودن ذات الهی از صفات است و این نظر با عینیت ذات و صفات، مغایرت دارد این عبارتِ ابن میثم است که در نتیجه اعتباری دانستن صفات، به عدم وجود آن ها در نفس الامر و عالم خارج قائل شده است؛ اما با مطالعه سایر عبارات ابن میثم فهمیده می شود که منظور وی، نفی صفات زاید بر ذات است؛ برای نمونه، یک مورد از این عبارات ذکر می شود:

إنّه لا صفه له تعالی تزید علی ذاته و کانت ذاته و علمه و قدرته و إرادته شیئا واحدا و إنّما تختلف بحسب اعتبارات تحدثها عقولنا الضعیفه بالقیاس إلی مخلوقاته کما سبق بیانه فی الخطبه الاولی لم یبق تفاوت فی أن یستند المخلوقات إلی ذاته أو إلی علمه أو إلی قدرته أو غیرهما (بحرانی، ۱۳۶۲، ۴: ۲۱۷).

همان گونه که ملاحظه می شود، ابن میثم با این عبارت، به همان عبارت پیشین اشاره می کند که در شرح خطبه اول گفته بود و در این جا تصریح می کند که: «إنّه لا صفه له تعالی تزید علی ذاته» و این عبارت، دلالت واضح بر این مسئله دارد که منظور وی از نفی صفات، صفات زاید بر ذات بوده است. نکته بعدی این که، بیان ابن میثم در ابتدا و انتهای عبارت مزبور، نشان گر این است که او مصداق ذات و صفات را واحد می داند.

ابن میثم عبارات دیگری در آثارش دارد که به نفی صفات زاید بر ذات خداوند، تصریح می کند و صفات الهی را به اعتبار عالم خارج، عین ذات او می داند و نیز تغایر صفات و ذات را ناشی از اعتبار عقل در مقام مقایسه ذات الهی با مخلوقات و آثارش می داند (ر.ک: بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۰۱؛ بحرانی، ۱۳۶۲، ۵: ۲۴).

**ب)**

ب) گزاره «صفات خداوند، وجود خارجی ندارند»، صحیح است: در این قسمت یک گام، فراتر گذاشته می شود و به اشکال اساسی که بر نظریه اعتباری بودن صفات الهی گرفته می شود، به شیوه ای جدید پاسخ داده می شود که این پاسخ، در تفسیر بیان امیرالمؤمنین  درباره نفی

ص: ۵۱

صفات نیز به کار می رود. همان گونه که در ابتدای مقاله نیز اشاره شد، بسیاری از اختلافات در نظریه ها، به الفاظ و معانی آن ها در استعمال برمی گردد و در این قسمت، ما روی همین مسئله تمرکز می کنیم.

با دقت عقلی در گزاره مزبور، روشن می شود که در آن، صفات از ذات، مجزا شده اند؛ یعنی از وجود بسیط و خارجیِ خداوند، دو مفهوم انتزاع شده است که یکی مفهوم صفات است و دیگری مفهوم ذات، و واضح است که این دو مفهوم، غیر از هم هستند. ادعا این است که نمی توان هر یک از این دو مفهوم منتزع و متفاوت را به «وجود» نسبت داد، زیرا وقتی صفات لحاظ می شوند، مفهومی جدا از ذات برای آن ها تصور می شود و وقتی ذات لحاظ می شوند، مفهومی غیر از صفات برای آن تصور می شود؛ بنابراین استقلال و غیریت، در ذات این دو معناست و قابل انفکاک از آن ها نیست. حال اگر گفته شود: «صفات خداوند، وجود خارجی دارند»، مشخص است که منظور از کلمه «صفات» در این جمله، معنایی است که غیر از ذات است و حتی اگر پس از انتزاع این دو مفهوم از وجود بسیط خداوند، گفته شود: «ذات خداوند، وجود خارجی دارد»، در این گزاره هم معنای «ذات»، معنایی غیر از صفات و جدای از آن است. حال اگر وجود هر یک از این ها را به صورت مستقل اثبات کنیم، باید مشخص کنیم که وجودشان فی نفسه است یا فی غیره؟

مسلماً وجود فی غیره را نمی توان برای ذات و صفات اثبات کرد، زیرا اگر ذات، وجود فی غیره داشته باشد، مستلزم نیاز و امکان خواهد بود، و اگر صفات، وجود فی غیره داشته باشد، یا معلول ذاتِ خالی از کمالات و یا معلول چیزی خارج از ذات خواهد بود که همه حالات مذکور، عقلاً محال است؛ اما اگر وجود هر یک از ذات و صفات را فی نفسه بدانیم، در این صورت، عینیت ذات با صفات پذیرفته نمی شود، زیرا محال است که دو وجود فی نفسه، در عین این که فی نفسه هستند، عین هم باشند.

از همه آنچه گفته شد، این نتیجه به دست می آید که اگر گزاره: «صفات خداوند، وجود خارجی ندارند» تحلیل شود، برابر گزاره: «صفات مستقل و زاید بر ذات خداوند، وجود خارجی ندارند» خواهد بود که آن هم گزاره ای صحیح است. همین مطلب، درباره ذات هم صادق است؛ یعنی گزاره: «ذات خداوند، وجود خارجی ندارد»(۱) ، از لحاظ معنایی برابر گزاره: «ذات مستقل و خالی از صفات خداوند، وجود خارجی ندارد» است. حال که ثابت شد، هر یک از مفاهیم ذات و

---

۱- . بعداً گفته خواهد شد که ذات خداوند، به دو معنا استعمال می شود.

ص: ۵۲

صفات را پس از انتزاع از وجود بسیط خداوند، نمی توان به صورت مستقل، موجود دانست، گفته می شود: آنچه به وجود نسبت داده می شود، صفاتی است که در خارج، عین ذات است و یا ذاتی است که در خارج، عین صفات است، که هر دو به یک معناست؛ به عبارت دیگر، گزاره صحیح درباره وجود ذات و صفات خداوند، به این شکل است: «صفاتی که در خارج، عین ذات خداوند هستند، وجود دارند» یا «ذاتی که در خارج، عین صفات خداوند است، وجود دارد» و دقیق تر از این گزاره ها، این است که گفته شود: «آنچه درباره خداوند در عالم خارج وجود دارد، وجود بسیط و واحدی است که دو مفهوم ذات و صفات، از آن منتزع می شوند که به یک اعتبار، به آن ذات گفته می شود و به یک اعتبار صفات».

ممکن است گفته شود: در مطالب پیشین، صفات به معنای زاید بر ذات گرفته شده، در حالی که می توان آن را به معنای «عین ذات» گرفت و سپس گفت: صفات خداوند وجود دارند، که در این صورت، گزاره: «صفات خداوند، وجود ندارند» هم ناصحیح می شود (هم چنین است درباره ذات).

در پاسخ گفته می شود: در گزاره هایی که ذکر شد، صفات و ذات به معنای مستقل از هم استعمال شده اند و این چنین نیست که ما آن ها را به معنای «صفات زاید بر ذات» یا «ذات زاید بر صفات» اخذ کرده باشیم، بلکه معنای زیادت، به سبب انتزاع دو مفهوم مختلف از یک وجود بسیط، در ذات آن دو لفظ است؛ یعنی چون دو مفهوم، مختلفند، پس هر یک در مفهوم، زاید بر دیگری است؛ پس اگر هر یک را مستقلاً به وجود نسبت دهیم، در حقیقت وجود زاید بر دیگری را برای آن اثبات کرده ایم؛ به همین دلیل است که حضرت علی وقتی «نفی صفات از وجود خداوند» را مطرح می کند، علت آن را این چنین بیان می کند: «لِشَهَادَهِ کُلِّ صِفَهٍ أَنَّهَا غَیْرُ الْمَوْصُوفِ وَ شَهَادَهِ کُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَیْرُ الصِّفَه» (رضی، ۱۴۱۴ق: ۳۹)؛ یعنی هر صفتی که موجود باشد چه در ذهن و چه در عالم خارج گواهی می دهد که غیر از موصوف است و هم چنین است درباره موصوف. درباره این که گفته شد: معنای عینیت با ذات را در صفت لحاظ کنیم و بعد بگوییم: صفات خداوند وجود خارجی دارند، گفته می شود: صفت و ذات، دو مفهوم مغایر هم هستند که با اعتباراتی، از وجود بسیط و واحد خداوند انتزاع می شوند. آنچه درباره عینیت ذات و صفات گفته می شود، در عالم مصداق و خارج است، نه در عالم معنا و مفهوم، و به همین دلیل است که بسیاری از قائلان به عینیت ذات و صفات، آن را با تغایر مفهومی و وحدت مصداقی ذات و صفات تبیین می کنند؛ یعنی ذات، به معنای صفت نیست و برعکس؛ اما در مصداق، یکی هستند؛ بنابراین ادعای این که معنای عینیت با ذات را می توان در معنای صفت لحاظ کرد،

ص: ۵۳

ناشی از خلط مفهوم و مصداق است. البته باید گفت، برخلاف لفظ «صفت»، لفظ «ذات» درباره خداوند در عبارات دانشمندان مختلف، به معنای اعم آن نیز استعمال شده است؛ در نتیجه از حیث استعمال، برای لفظ ذات (خدا)، دو معنا لحاظ شده است: ۱. به معنای وجودی که در مقابل صفات بوده، به اعتبار جنبه وجودی و شیئیت خدا بدون لحاظ صفات، استعمال می شود؛

۲. به معنای وجود بسیطی که مصداق همه صفات الهی است.

بر همین مبناست که نظریه نیابت ذات از صفات، به دو شکل تقریر می شود که اگر در آن، ذات به معنای اول لحاظ شود، این نظریه به حکم صریح عقل باطل است، ولی اگر به معنای دوم لحاظ شود، یکی از تبیین های نظریه عینیت ذات با صفات بوده و صحیح خواهد بود. به همین دلیل است که ملامهدی نراقی درباره نظریه نیابت، قائل است اگر مراد از این نظریه این باشد که ذات خداوند، مصداق همه اوصاف کمالی است، این نظریه، مصحح عینیت صفات با ذات است (نراقی، ۱۴۲۳ق، ۲: ۳۶۱)

نکته قابل ذکر در آخر این بحث این است که بنا بر آنچه بیان شد، معلوم می شود بر عبارات خود اشکال کنندگانِ به اعتباری بودن صفات که قائل به عینیت هستند، ایراد وارد است؛ هرچند واضح است که مقصود هر دو گروه، واحد است.

حاصل آنچه گفته شد، این است که ابن میثم به عینیت صفات و ذات خداوند معتقد است، اما آن را با اعتباری دانستن صفات الهی تبیین می کند که به نظر می رسد، دقیق ترین تبیین عینیت خارجیِ ذات و صفات است؛ البته شایان ذکر است که غیر از ابن میثم، دانشمندان دیگری نیز معتقد به این نظریه بوده اند. خواجه نصیر الدین طوسی در شرح مسأله العلم (احمدوند، ۱۳۸۹ : ۳۶۱)، عبدالرزاق کاشانی در مجموعه رسائل و مصنفات (۱۳۸۰: ۳۴۰)، قاضی عبد الجبار در المنیه و الأمل (۱۹۷۲: ۱۲۰)، عبد الرحمن جامی در الدره الفاخره (۱۳۵۸: ۸۹)، ملاصالح مازندرانی در شرح اصول الکافی (۱۳۸۸ق، ۳: ۳۱۸) و سیدعبدالله شبّر در حق الیقین (۱۴۲۴ق: ۴۲)، به اعتباری بودن صفات الهی تصریح کرده اند، اما در بین قدما، ابن میثم این بحث را بیش از بقیه در کتاب هایش منعکس کرده و توضیح داده است.

نکته دیگر این که، با مطالعه نظریات دانشمندان به نظر می رسد، هردو نظریه نیابت ذات از صفات (به معنای مزبور) و اعتباری بودن صفات، مصحح نظریه عینیت ذات با صفات در عالم خارجند و در مجموع، این سه نظریه، هرچند ظاهرشان مخالف یکدیگر به نظر می رسد، با دقت در آن ها می توان دریافت که به یک مقصد منتهی می شوند و آن، وجود خداوند در عالم خارج، به صورت وجود بسیط و واحد است که منشأ و مصداق واقعی همه کمالات است؛ اما آنچه

ص: ۵۴

موجب به وجود آمدن این تبیین ها شده، معانی مختلفی است که از ذات و صفت، تصور شده است. آن هایی که صفت داشتن خداوند را انکار می کنند تصورشان از صفت، چیزی است که موجب ترکیب و نیاز ذات می شود و آن هایی که صفات را برای خداوند اثبات می کنند، آن را به گونه ای لحاظ می کنند که این محظورات را نداشته باشد؛ نفی کنندگان اوصاف الهی، در حقیقت لفظ «اوصاف» را از او نفی می کنند و معنای آن اوصاف را برای ذات بسیط خداوند اثبات می کنند؛ بنابراین، بیشتر اختلافات در این زمینه، اختلافاتی لفظی است نه حقیقی.

## تحلیل عبارت :«و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه» از نظر ابن میثم

یکی از روایاتی که درباره رابطه ذات و صفات خداوند وارد شده، سخنان حضرت امیر در خطبه اول نهج البلاغه است:

أَوَّلُ الدِّینِ مَعْرِفَتُهُ وَ کَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصْدِیقُ بِهِ وَ کَمَالُ التَّصْدِیقِ بِهِ تَوْحِیدُهُ وَ کَمَالُ تَوْحِیدِهِ الإِخْلاصُ لَهُ وَ کَمَالُ الإِخْلَاصِ لَهُ نَفْیُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَهِ کُلِّ صِفَهٍ أَنَّهَا غَیْرُ الْمَوْصُوفِ وَ شَهَادَهِ کُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَیْرُ الصِّفَهِ فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ... (رضی، ۱۴۱۴ق: ۳۹)؛ سر آغاز دین، شناخت خداست و کمال شناخت او، تصدیق اوست و کمال تصدیق او، یگانه دانستن اوست و کمال یگانه دانستن او، اخلاص برای اوست و کمال اخلاص او، نفی صفات از اوست، زیرا هر صفتی گواهی می دهد که غیر از موصوف است و هر موصوفی گواهی می دهد که غیر از صفت است؛ پس کسی که خدا را وصف کند، او را قرین چیزی کرده... .

محقق بحرانی، استعمال لفظ «کمال» را در عبارات مزبور، دالّ بر تشکیکی بودن معرفت خداوند می داند، زیرا قابلیت زیادی و نقصان در آن وجود دارد. او این مطلب را به این شکل تبیین می کند که چون در ذات خداوند متعال، هیچ گونه ترکیبی وجود ندارد، لذا معرفت او فقط به حسب رسوم ناقصی خواهد بود که مرکب از سلب ها و اضافاتی هستند که عقلاً لازمه ذات خداوند متعال بوده، متناهی نیز نیستند. ابن میثم معرفت بر اساس این سلب ها و اضافات نامتناهی را متوقف به حد واحدی نمی داند، بلکه آن را به حسب زیادی، نقصان، نهان و آشکار شدنشان، متفاوت می داند (بحرانی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۲۱).

ابن میثم عبارت «نفی الصفات عنه» را مربوط به عالم خارج و واقع می داند و با الهام از سخن حضرت امیر، کمال اخلاص در معرفت را در این می داند که انسان در عالم خارج، برای خداوند هیچ ترکیب و تکثری حتی ترکیب و تکثر ذات و صفات قائل نشود. محقق بحرانی رسیدن به این معرفت را نهایت عرفان و سرانجام سعی عارف از هر حرکت حسی و عقلی

ص: ۵۵

می دانـد و آن را مقامی می خوانـد که چشـمان تیزبین از درک آن فرومانـده، افکار بلنـد از تحقیق آن درمانـده شـده انـد (بحرانی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۲۳).

ابن میثم پس از بیان مزبور، درباره نفی صـفات از ذات مقـدس پروردگار، دو اشـکال مطرح شـده را ذکر می کند: ۱. کتاب خدا و سنت پیامبر (ص)، پر است از اوصاف الهی، ولی لازمه بیان مزبور، عدم توصـیف خدا به این صفات است؛ ۲. در خود کلام حضرت امیر، مانند: «لیس لصـفته حدّ محدود»، به اثبات صـفت برای خدا تصـریح شده و لازمه بیان مزبور، وجود تناقض در کلام حضـرت است.

ابن میثم پس از ذکر اشـکالات مزبـور، چنـد نمـونه از نظریـاتی را که در تفسیر عبـارت «نفی الصـفات عنه»، برای مصـون مانـدن از اشکالات مزبور ارائه شده است، بیان می کند که عبارتند از:

۱. تفسـیر به نفی معانی: ابوالحسن اشعری قائل بود که برای خداوند، معانی ای است که قائم به ذاتش است و آن ها عبارتند از: علم، قدرت، اراده، حیات، کلام، سمع و بصر.

۲. تفسیر به نفی احوال: ابوهاشم معتقد بود که برای خدا، احوالی چون: عالمیت، قادریت، مریدیت و... است.

۳. تفسیر به نفی صفات مخلوقات: حضرت امیر در آخر خطبه و نیز در جاهای دیگر، به همین مطلب اشاره می کند.

محقق بحرانی در پاسخ به اشکالات مزبور، ضمن تأکید بر نظریه خود مبنی بر این که صفات، اعتبارات عقلی ما در مقایسه ذات حق با غیر اوست و لازمه آن، ترکیب و کثرت در ذات خداونـد نیست، می گوید: این توصـیفاتی که در قرآن و سـنت پیامبر (ص) آمده است و به همین اعتبارات اشاره دارد، برای این است که توحیـد و تنزیه خداوند در همه طبقات مردم، عمومیت پیدا کند، زیرا عقول مردم در مراتب گونـاگونی هسـتند و بـا یکـدیگر متفاوتنـد. محقق بحرانی، کمال اخلاص در معرفت را که حضـرت امیر ذکر می کنـد، نهایت چیزی می دانـد که قوای بشـری هنگام غرق شـدن در انوار کبریای الهی به آن می رسـند و آن، ملاحظه خدا بدون در نظر گرفتن چیز دیگر است. او هم چنین معرفت خـدا با لحاظ صـفات را درجه پایین تری از اخلاص می داند و قائل است کسـی که در این درجه از معرفت قرار گرفته است، ممکن نیست بـدون صـفات که همان اعتبارات مـذکور است به خداونـد، معرفت پیدا کند (بحرانی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۲۳).

ابن میثم در جایی دیگر به همین اختلاف مرتبه معرفتی اشاره می کند و در توضـیح «فرار عبد به سـمت خدا»، از مقام صـفت و مقام ذات یاد می کند و مقام ذات را در مرتبه ای بالاتر از مقام صفات می داند (بحرانی، ۱۳۶۲، ۲: ۱۵).

ص: ۵۶

## نتیجه گیری

ابن میثم بحرانی درباره رابطه ذات و صفات الهی به نظریه عینیت قائل است، اما آن را با اعتباری بودن صفات الهی تبیین می کند که طبق آن، چند نتیجه مهم در بحث معرفت به ذات و صفات الهی از حیث وجودشناسی، حاصل می شود:

۱. وجود خداوند، وجودی بسیط و واحد است و اتصاف او به اوصاف، موجب تکثر و ترکیب در ذات او نمی شود. ۲. صفات خداوند، اعتباراتی هستند که در مقام مقایسه با غیر برای او لحاظ می شوند و این صفات، وجود مستقل خارجی ندارند. ۳. طبق این نظریه، اخبار دالّ بر اثبات صفات برای ذات خداوند و احادیث دالّ بر نفی صفات از او، هیچ تناقضی با یکدیگر ندارند، بلکه هر کدام ناظر به یک بُعد معرفتی هستند. ۴. معرفت خداوند متعال با لحاظ صفات، برای عموم مردم و برای ابتدای مسیر معرفت، مناسب است، اما اوج معرفت و کمال اخلاص در معرفت خداوند، در نفی صفات از ذات واحد و بسیط او، در عالم خارج و لحاظ خداوند بدون ملاحظه چیز دیگر بهمراه اوست.ابن میثم وصول به این معرفت را نهایت عرفان وغایت سعی عارف می داند.

در پایان باید گفت، قول به اعتباری بودن صفات الهی در آثار عرفای اسلامی، به خصوص محیی الدین ابن عربی دیده می شود (برای نمونه، ر.ک: ابن عربی، بی تا، ۱: ۴۲)، اما پاسخ به این سؤال که: آیا تبیین ابن عربی با تبیین ابن میثم یکی است یا نه، و این که آیا بین این دو تبیین می توان وجوه افتراقی یافت یا خیر؟ نیازمند تحقیق و پژوهشی مجزّاست.

## منابع


۱. آشتیانی، سید جلال الدین، (۱۳۷۸)، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ویرایش دوم.

۲. ابن عربی، محیی الدین محمد، (بی تا)، الفتوحات المکیّه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۳. احمدوند، معروف علی، (۱۳۸۹)، رابطه ذات و صفات الهی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، بوستان کتاب، چاپ دوم.

۴. بحرانی، کمال الدین میثم، (۱۳۶۲)، شرح نهج البلاغه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.

۵. ، (۱۴۰۶ق)، قواعد المرام فی علم الکلام، تحقیق: سید احمد حسینی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، چاپ دوم.

۶. برنجکار، رضا، (۱۳۷۸)، آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی، قم، کتاب طه، چاپ دوازدهم.

۷. ، (۱۳۸۹)، کلام و عقاید (توحید و عدل)، تهران، سمت، چاپ سوم.

۸. جامی، نورالدین عبدالرحمان، (۱۳۵۸)، الدره الفاخره فی تحقیق مذهب الصوفیه و المتکلمین و الحکماء المتقدمین، به اهتمام: نیکو لاهیر و علی موسوی بهبهانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.

ص: ۵۷

۹. خاتمی، احمد، (۱۳۷۰)، فرهنگ علم کلام، تهران، صبا، چاپ اول.

۱۰. دغیم، سمیح، (۱۹۹۸)، موسوعه مصطلحات علم الکلام الإسلامی،بیروت،مکتبه لبنان ناشرون،چاپ اول.

۱۱. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، لغت نامه، دانشگاه تهران، مؤسسه لغت نامه دهخدا، چاپ دوم.

۱۲. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۸۵)، فرق و مذاهب کلامی، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، چاپ چهارم.

۱۳. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۵ق)، بحوث فی الملل و النحل، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.

۱۴. شبّر، سید عبدالله، (۱۴۲۴ق)، حق الیقین فی معرفه أصول الدین، قم، انوارالهدی، چاپ دوم.

۱۵. شریف الرضی ،محمدبن حسین، (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، تحقیق: صبحی صالح، قم، دارالحدیث، چاپ اول.

۱۶. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۴)، الملل و النحل، تحقیق: محمد بدران، قم، الشریف الرضی، چاپ سوم.

۱۷. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تصحیح: محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.

۱۸. ، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح: سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.

۱۹. ، (۱۳۸۳)، شرح اصول الکافی، تحقیق و تصحیح: محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.

۲۰. طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.

۲۱. طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵) مجمع البحرین، تحقیق: سید احمد حسینی، تهران، کتابفروشی مرتضوی، چاپ سوم.

۲۲. طوسی، نصیرالدین و جعفر سبحانی، (بی تا)، قواعد العقائد (مع تعلیقات السبحانی)، قم، مؤسسه امام صادق.

۲۳. قاضی، عبدالجباربن احمد، (۱۹۷۲)، المنیه و الأمل، تحقیق: سامی نشار و عصام الدین محمد، اسکندریه، دارالمطبوعات الجامعیه.

۲۴. قاضی سعید، محمدبن محمد، (۱۴۱۵ق)، شرح توحید الصدوق، تصحیح و تعلیق: نجفقلی حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.

۲۵. قیصری، داود، (۱۴۱۶ق)، شرح فصوص الحکم، تصحیح: محمدحسن الساعدی، قم، انوارالهدی، چاپ اول.

۲۶. کاشانی، کمال الدین عبدالرّزاق، (۱۳۸۰)، مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، تهران، میراث مکتوب، چاپ دوم.

۲۷. لاهیجی، عبدالرزاق، (۱۳۸۳)، گوهر مراد، مقدمه: زین العابدین قربانی، تهران، سایه، چاپ اول.

۲۸. مازنـدرانی، محمد صالح، (۱۳۸۸ق)، شـرح اصول الکافی، تعلیق: محقق شـعرانی، تصـحیح: علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الإسلامیه.

۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۸)، آموزش فلسفه، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل، چاپ نهم.

۳۰. نراقی، ملا مهدی، (۱۴۲۳ق)، جامع الأفکار و ناقد الأنظار، تهران، حکمت، چاپ اول.

ص: ۵۸

## بررسی شبهه سیاق درباره آیه ولایت (با تأکید بر دیدگاه فخررازی)

### اشاره

حامد دژآباد(۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۹/۱۰

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۱۱/۲۴

### چکیده

مخالفان شیعه، شبهات و اشکالات بسیاری درباره آیه ولایت (مائده: ۵۵) مطرح کردند. یکی از این شبهات، شبهه چهارم فخررازی ذیل آیه ولایت است. فخررازی با توجه به سیاق، ادعا می کند که چون آیه پیشین (مائده: ۵۴) درباره ابوبکر بوده و از قوی ترین دلایل بر صحت امامت و خلافتِ اوست، پس آیه بعد یعنی آیه ولایت نمی تواند درباره علی باشد، چراکه در غیر این صورت تناقض لازم می آید؛ به همین دلیل، استدلال شیعیان به آیه ولایت برای اثبات امامت علی نادرست است. اما از دیدگاه مفسران و متکلمان شیعه، آیه مورد نظر فخررازی (مائده: ۵۴) به هیچ وجه بر امامت و خلافت ابوبکر دلالت ندارد، بلکه اساساً این آیه در رابطه با ابوبکر نیست و روایات مورد ادعای وی نیز سنداً و دلالتاً مخدوش و نامعتبرند. در این نوشتار مدعای فخررازی پس از تبیین کامل، در قالب بحث تطبیقی ارزیابی گردیده و نشان داده خواهد شد که میان این دو آیه، هماهنگی و هم سویی کاملی وجود دارد.

### واژگان کلیدی

ولایت، امامت، امیرالمؤمنین، ابوبکر، فخررازی.

---

۱- . استادیار دانشگاه تهران پردیس فارابی

ص: ۵۹

## مقدمه

آیه ولایـت، یکی از دلایل مهمّ قرآنی شـیعه برای اثبات امامت و ولایت امیرالمؤمنین است و در کتب کلامی و تفسـیری شیعه، از دوره متقدمان تا دوره معاصر بسیار مورد توجه بوده است (ر.ک: طوسی، بی تا، ۳: ۵۵۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۶: ۸). علی رغم دلالت روشن آیه شریفه بر ولایت امیرالمؤمنین، مخالفان شیعه در طول تاریخ، شبهات و اشکالات متعددی درباره دلالت آیه مطرح کرده اند و در مقابل نیز متکلمان و مفسـران شـیعه به خوبی به این شـبهات و اشکالات، پاسخ درخور داده و از دلایل خود دفاع کرده اند. در این میان، یکی از اشـکالات فخررازی مورد غفلت واقع شـده و این اشـکال یا در کتب تفسـیری یا کلامی شـیعه ذکر نشده اسـت (ر.ک: کاشانی، ۱۳۳۶، ۳: ۲۶۸؛ لاهیجی، ۱۳۸۳: ۵۲۲؛ شوشتری، ۱۳۶۷: ۸۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۶: ۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۴: ۴۲۶؛ همـو، بی تـا: ۶۰؛ بروجردی، ۱۴۲۵ق: ۳۶) و یـا ذکر شـده، امـا پاسـخ کامـل و جـامعی که نـاظر بر تمـام ادله قرآنی و روایی فخررازی و سایر مفسران اهل سنت باشد، داده نشده است (ر.ک: طبسی، ۱۳۹۰: ۶۳).(۱)

فخررازی ذیل آیه ولایت می نویسد:

الحجه الرابعه: أنا قـد بینا بالبرهان البین أن الآیه المتقـدمه و هی قوله: یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا مَنْ یَرْتَدَّ مِنْکُمْ عَنْ دِینِهِ (مائده:۵۴) إلی آخر الآیـه من أقوی الـدلائل علی صـحه إمـامه أبی بکر، فلو دلّت هـذه الآیه علی صـحه إمامه علی بعـد الرسول لزم التناقض بین الآیتین، و ذلک باطل، فوجب القطع بأن هذه الآیه لا دلاله فیها علی أن علیا هو الإمام بعد الرسول» (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۲: ۳۸۵).

فخررازی پیش از بیان مزبور و ذیل آیه ارتـداد (مائـده: ۵۴) می نویسـد: «المقام الثالث فی هـذه الآیه: و هو أنا نـدعی دلاله هذه الآیه علی صـحه إمامه أبی بکر» (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۲: ۳۷۹). ابن حجر نیز که برخلاـف جمهور اهل سـنت قائل به وجود نص جلی و ظاهر برای خلافت ابوبکر

---

۱- . گرچه در کتاب ارزش مند مناقب الشـیخین به این موضوع پرداخته شده است اما برخلاف نوشـتار حاضر، ادله روایی اهل سنت به خصوص روایـتی که منسوب به امیرالمؤمنین است و نیز مؤیـدات روایی که فخررازی ذیـل فرازهای این آیه از آن ها بهره برده، اصـلاً ذکر نشـده است؛ علاوه بر این، در بیان دیـدگاه شیعه، ضـمن خودداری از ذکر روایاتی که ذیل این آیه درباره امام مهـدی وجود دارد، طریقه جمع بین این دو دسـته روایت (روایاتی که مراد از آیه را امیرالمؤمنین و اصـحابش می دانـد و روایاتی که از امام مهدی سـخن گفته اند) بیان نشده است. این کتاب در بخش تحلیل درونی از آیات نیز بسـیار مختصـر عمل کرده و برخی سـخنان فخررازی، همچون: مسـئله محاربه، عـدم محاربه پیامبر(ص) با مرتـدان و... نقـد و بررسـی نشـده است و هم چنین به آرای مفسـرانی همچون طبری، ابوحیان اندلسی و قرطبی که تطبیق آیه شریفه بر ابوبکر را نپذیرفته اند، توجه نشده است.

ص: ۶۰

است، در کتاب الصواعق المحرقه ذیل عنوان «الفصل الثالث فی النصوص السمعیه الداله علی خلافته رضی الله عنه من القرآن و السنه» می نویسد: «أما النصوص القرآنیه فمنها قوله تعالی: یا أیها الذین آمنوا من یرتد منکم عن دینه» (ابن حجر، ۱۹۹۷، ۱: ۴۵).

برخی از مفسران اهل سنت پا را از این هم فراتر نهاده و علاوه بر این ادعا، مدعی دلالت این آیه بر صحت و تثبیت امامت و خلافت عمر و عثمان نیز شده اند (ر.ک: قرطبی، ۱۳۶۴، ۶: ۲۲۰؛ جصاص، ۱۴۰۵ق، ۴: ۱۰۱؛ کیا هراسی، ۱۴۰۵ق، ۳: ۸۳).

این نوشتار، ضمن بیان کامل دلایل و مستندات این مفسران درباره آیه ارتداد (مائده: ۵۴)، هریک از این دلایل را به تفکیک ارزیابی و بررسی می کند و در اشکال به این دلایل از منابع مورد اعتماد اهل سنت بهره می گیرد. برای قضاوت بهتر درباره دلایل فریقین و روشن شدن نقاط قوت در این رابطه، بررسی این دلایل در قالب بحث تطبیقی ذکر می گردد. روشن است که با اثبات نادرستی دلایل این مفسران درباره تحلیل آیه ارتداد، شبهه و اشکال پیش گفته (شبهه چهارم فخررازی) درباره آیه ولایت، باطل و نادرست خواهد بود.

## ۱. دیدگاه اهل سنت

### اشاره

آنچه پیش از بیان دیدگاه اهل سنت تذکر آن ضروری است، این است که اختلاف در تعیین مصداق «قوم» در عبارت: «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ»، منشأ بروز آرا و نظریات متعدد شده است، به طوری که تعیین صحیح مصداق «قوم» تمام اختلاف ها را از میان برداشته و منجر به وحدت نظر در بین مفسران خواهد شد؛ لذا مفسران اهل سنت تلاش کرده اند تا بر اساس روایات و اقوال صحابه و تابعین یا تحلیل درونی از دلالت آیات، به تعیین مصداق «قوم» دست پیدا کنند تا از این طریق، مدعای خود را که همان اثبات امامت و خلافت ابوبکر است، مطرح کنند. بنابراین، اهل سنت در تفسیر این آیات بر دو حوزه و محور مرتبط با یکدیگر تکیه کرده اند. این دو حوزه عبارتند از: استناد به روایات و اقوال صحابه و تابعین و تحلیل درونی از دلالت آیات.

### ۱۱. استناد به روایات و اقوال صحابه و تابعین

اهل سنت بر مبنای برخی روایات و اقوال بعضی صحابه و تابعین، مصداق «قوم» را ابوبکر و اصحاب او می دانند که بعد از رحلت پیامبراکرم (ص) با اهل رده به جهاد و مبارزه پرداختند. در تفاسیر نقلی اهل سنت، این نظر به حسن بصری، قتاده، ضحاک و ابن جریج نسبت داده شده است (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲ق، ۶: ۱۸۳؛ سیوطی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۲۹۲؛ ابن ابی حاتم، بی تا، ۴:

ص: ۶۱

۱۱۶۰)؛ اما آنچه در این رابطه جلب نظر می کند، استناد این نظر به حضرت علی است (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲ق، ۶: ۱۸۳).

## ۱۲. تحلیل درونی از دلالت آیات

### اشاره

ادله دیگری که اهل سنت برای اثبات مدعای خود به آن تکیه می کنند، استناد به فرازهایی از آیات محل بحث است. آنان تلاش می کنند تا تعابیر موجود در این آیات را بر ابوبکر تطبیق دهند. فخررازی که بیش از همه در این رابطه تلاش کرده، معتقد است متصف بودن ابوبکر به این اوصاف، دلیل بر صحت امامت و خلافت اوست: «لو کانت إمامته باطله لما کانت هذه الصفات لائقه به» (رازی،۱۴۲۰ق، ۱۲: ۳۸۰). فرازها و تعابیر مورد استناد آنان عبارتند از:

### ۱۲۱. «فسوف یأتی الله بقوم»

فخررازی که با تقریری خاص، بیش از همه سعی در اثبات خلافت ابوبکر دارد، در تفسیر خود برای اثبات این مطلب که مراد از این آیه و تعبیر «قوم» نمی تواند رسول الله (ص) باشد، بلکه این تعبیر و آیه محل بحث به ابوبکر و پیکار او با مرتدان اختصاص دارد، به فراز «فَسَوْفَ یَأْتِی اللَّهُ» استناد و بیان می کند که چون این تعبیر برای استقبال و آینده است، پس این قومی که خداوند از آن سخن به میان آورده، نباید وقت نزول این خطاب موجود باشند؛ علاوه بر این، رسول خدا (ص) هرگز با مرتدان محاربه نکرد (۱) (ر.ک: رازی،۱۴۲۰ق، ۱۲: ۳۷۹).

### ۱۲۲. «یُحِبُّهُمْ و یُحِبُّونه»

دومین فرازی که اهل سنت در حوزه تحلیل درونی برای اثبات مدعای خود بدان استناد می کنند، تعبیر «یُحِبُّهُمْ و یُحِبُّونه» است. در آیه محل بحث، قومی که در آینده خواهند آمد، به چند وصف توصیف شده اند که اولین این اوصاف(۲) ، تعبیر مزبور است. فخررازی پس از تلاش برای اثبات اختصاص این آیه به ابوبکر و اثبات این موضوع که مصداق «قوم»، ابوبکر است، اوصاف موجود در این آیه را بر ابوبکر تطبیق داده و ادعا می کند که تعبیر «یُحِبُّهُمْ و یُحِبُّونه» بر عدم ظالم بودن ابوبکر دلالت دارد و عدم ظالم بودن نیز دلالت می کند بر این که امامت و

---

۱- . فخررازی در این جا سعی کرده است تا از طریق سلب و نفی دیگران، به نتیجه مود نظر خود برسد؛ لذا تلاش کرده است تا با دلایلی، ابتدا پیامبر (ص)، سپس حضرت علی و بعد هم یمنی ها را از مصادیق «قوم» خارج کند تا آیه را به ابوبکر اختصاص دهد (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۲: ۳۷۹).

۲- . بعضی از مفسران اهل سنت همچون قرطبی در تفسیر خود می نویسند: «معلوم أن من کانت فیه هذه الصفات فهو ولی لله تعالی» (قرطبی، ۶: ۲۲۰؛ جصاص، ۴: ۱۰۱؛ کیا هراسی، ۳: ۸۳).

ص: ۶۲

خلافت او حق و صحیح است (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۲: ۳۸۰). وی هم چنین برای تطبیق این وصف بر ابوبکر، در جهت تأیید مدعای خود به دو حدیث استناد می کند و می نویسد:

قال علیه الصلاه و السلام: «إن اللَّه یتجلی للناس عامه و یتجلی لأبی بکر خاصه» و قال: «ما صب اللَّه شیئا فی صدری إلا و صبه فی صدر أبی بکر» و کل ذلک یدل علی أنه کان یحب اللَّه و رسوله و یحبه اللَّه و رسوله (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۲: ۳۸۱).

## ۱۲۳. «اذِلَّهٍ عَلَی المؤمنینَ أَعِزَّهٍ عَلَی الْکافِرِین»

دومین وصفی که در آیه محل بحث برای قومی که در آینده خواهد آمد ذکر شده، وصف مذکور است. فخررازی این وصف را نیز بر ابوبکر تطبیق داده و کسی را جز ابوبکر لایق آن نمی داند و در تأیید آن به روایت نبوی ارحم أمتی بأمتی أبوبکر استناد و ادعا می کند که این روایت مستفیض است (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۲: ۳۸۰). وی در تأیید مدعای خود علاوه بر استناد به روایت مذکور، به دفاع ابوبکر از رسول خدا (ص) در اوایل بعثت در حالی که رسول خدا (ص) در غایت ضعف بود و نیز به مبارزه او با محاربان و اهل رده در زمان خلافتش اشاره می کند تا او را مصداق فراز مزبور قرار دهد (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۲: ۳۸۰).

ابن جزی غرناطی نیز می نویسد: «أن الصفات التی وصف بها هؤلاء القوم هی أوصاف أبی بکر، ألا تری قوله: أذله علی المؤمنین أعزه علی الکافرین، و کان أبوبکر ضعیفا فی نفسه قویا فی اللّه» (غرناطی، ۱۴۱۶ق، ۱: ۲۳۶).

## ۱۲۴. «یُجاهِدُونَ فی سبیل اللَّهِ وَ لا یَخافُونَ لَوْمَهَ لائِم»

سومین وصف از اوصاف مذکور در آیه محل بحث که فخررازی به آن استناد می کند، تعبیر مزبور است. فخررازی که اوصاف پیشین را خاص ابوبکر می داند، در این جا مدعی است که این وصف بین ابوبکر و حضرت علی مشترک است، اما با مقایسه ای نادرست، بهره ابوبکر را به دلیل تقدم زمانی و نیز به سبب این که جهاد ابوبکر در زمان ضعف اسلام بود، اکمل و افضل می داند (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۲: ۳۸۰). ابن جزی غرناطی تعبیر «وَ لا یَخافُونَ لَوْمَهَ لائِم» را اشاره به مقاومت و عدم ترس ابوبکر در برابر صحابه ای که او را از رفتن به میدان مبارزه با مرتدان منع می کردند، می داند (ر.ک: غرناطی، ۱۴۱۶ق،۱: ۲۳۶). سورآبادی نیز در سخنانی مشابه می نویسد:

«وَ لا یَخافُونَ لَوْمَهَ لائِمٍ»؛ و نترسند از سرزنش سرزنش کننده ای! و آن ابوبکر صدّیق بود که قصد قتال مانعان زکات کرد. گروهی از یاران او را بر آن همی

ص: ۶۳

ملامت کردند که ایشان شهادت گویانند. بوبکر از آن نه اندیشید ایشان را به قهر در اسلام و شریعت آورد (سورآبادی، ۱۳۸۰، ۱: ۵۷۵).

## ۱۲۵. «ذلِکَ فَضْلُ اللّهِ یُؤْتِیهِ مَنْ یَشاءُ»

فخررازی با استناد به فرازی دیگر از آیه محل بحث، آن را با آیه ۲۲ سوره «نور» تأکید کرده و با ادعای تطبیق همه صفات مذکور در آن آیه بر ابوبکر، به صحت امامت و خلافت ابوبکر حکم می دهد (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۲: ۳۸۰).

## ۲. ارزیابی دیدگاه اهل سنت

### اشاره

از دیدگاه مفسران و متکلمان شیعه، این آیه شریفه به هیچ وجه بر امامت و خلافت ابوبکر دلالت ندارد، بلکه اساساً این آیه درباره ابوبکر نیست. از آن جا که اهل سنت در تفسیر این آیات، بر دو حوزه و ساحت یعنی: «استناد به روایات و اقوال صحابه و تابعین» و «تحلیل درونی از دلالت آیات» تکیه کرده اند، در پاسخ به آنان به تفکیک و به ترتیب، مستندات و ادله آنان را نقد و بررسی خواهیم کرد.

### ۲۱. بررسی «استناد به روایات و اقوال صحابه و تابعین»

چنان که ذکر گردید، اهل سنت بر مبنای بعضی روایات و اقوال بعضی صحابه و تابعین (حسن بصری، قتاده، ضحاک و ابن جریج)، مصداق «قوم» را ابوبکر و اصحاب او می دانند که بعد از رحلت پیامبر اکرم (ص) با اهل رده به جهاد و مبارزه پرداختند؛ اما این نظر تنها نظر در این رابطه نیست و در تفاسیر اهل سنت، اقوال دیگری نیز وجود دارد. ابوحیان اندلسی در تفسیر خود به نُه قول (ر.ک: ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰ق، ۴: ۲۹۷) و ابن جوزی نیز به شش قول در این رابطه اشاره کرده است (۱) (ر.ک: ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ۱: ۵۵۹).

از آنچه تاکنون ذکر شد، چند نکته روشن می شود:

الف) با وجود این همه تشتت آرا و اختلاف اقوال که در تفاسیر اهل سنت به وضوح نمایان است، نادرستی و ضعف استدلال بعضی مفسران آنان (به خصوص فخررازی) که سعی می کنند بر چنین مبنای سست و ضعیفی، خلافت و امامت ابوبکر را اثبات کنند، آشکار می شود.

---

۱- . «و فی المراد بهؤلاء القوم سته أقوال: أحدها: أبوبکر الصّدّیق و أصحابه الذین قاتلوا أهل الرّدّه... و الثانی: أبوبکر و عمر و الثالث: أنهم قوم أبی موسی الأشعری و الرابع: أنهم أهل الیمن و الخامس: أنهم الأنصار و السادس: المهاجرون و الأنصار» (ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ۱: ۵۵۹).

ص: ۶۴

ب) علاوه بر تعارض و تشتت آراء، روایات مستند به حسن بصری، قتاده، ضحاک و ابن جریج (که همگی از تابعین هستند) مقطوعه(۱) و ضعیف است و اقوال آنان نمی تواند حجت و ملاک قرار گیرد؛ علاوه بر این حسن، قتاده و ابن-جریج همگی متهم به تدلیسند (ر.ک: ذهبی، بی تا (الف)، ۱: ۴۶۰).

ج) روایتی که به نقل از حضرت علی در این رابطه در منابع اهل سنت دیده می شود، ضعیف و غیرقابل استناد است. ضعیف و غیرمعتبر بودن این روایت از دو جهت است:

۱. این روایت از بعد سندی ضعیف است. سندی که طبری در این رابطه ذکر کرده، چنین است: «حدثنی المثنی، قال: ثنا إسحاق، قال: ثنا عبد الله بن هشام، قال: أخبرنا سیف بن عمر، عن أبی روق، عن الضحاک، عن أبی أیوب، عن علی» (طبری، ۱۴۱۲ق، ۶: ۱۸۳).

در این سند، سیف بن عمر قرار دارد که به تصریح رجالیون اهل سنت، متهم به زندقه و جعل حدیث و فردی ضعیف الحدیث است (ر.ک: ذهبی، بی تا (الف)، ۲: ۲۵۵؛ عقیلی، ۱۴۰۴ق، ۳: ۴۸۴؛ نسائی، ۱۳۶۹ق، ۱: ۵۰؛ اصبهانی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۹۱؛ ابن حبان، ۱۳۹۶ق، ۱: ۳۴۵). مزی در کتاب تهذیب الکمال، اقوال رجالیون مطرح اهل سنت را در تضعیف وی نقل کرده است (مزی، ۱۴۰۰ق، ۱۲: ۳۲۶).

۲. این روایت با روایت دیگری که آن هم از حضرت علی نقل شده، در تعارض است. طبرسی در این باره می نویسد: «روی عن علی أنه قال یوم البصره و الله ما قوتل أهل هذه الآیه حتی الیوم و تلا هذه الآیه» (طبرسی، ۱۳۷۲، ۳: ۳۲۲ و نیز ر.ک: حویزی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۶۴۱؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ۲: ۳۱۵).

د) بعضی از مفسران و محدثان اهل سنت، تطبیق آیه شریفه بر ابوبکر را نپذیرفته و آن را بر یمنی ها (قوم ابوموسی اشعری) تطبیق داده اند. مستند این گروه از اهل سنت روایتی نبوی است که حاکم نیشابوری در مستدرک علی الصحیحین آن را به شرط مسلم صحیح دانسته است (نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ۷: ۳۵۲).

هیثمی نیز در کتاب مجمع الزوائد این روایت را نقل کرده و سپس می نویسد: «رواه الطبرانی و رجاله رجال الصحیح» (هیثمی، ۱۴۱۲ق، ۷: ۸۰).(۲)

---

۱- . «المقطوع و هو المروی عن التابعین قولا لهم أو فعلا» (عاملی، ۱۴۰۱ق، ۱: ۹۲).

۲- . در صحت این روایت، تردید جدی وجود دارد، چراکه صحابی بودن عیاض اشعری ثابت نیست و عده ای از رجالیون اهل سنت به تابعی بودن او و مرسل بودن این روایت تصریح کرده اند. ابن ابی حاتم در این باره می نویسد: «عیاض الأشعری روی عن النبی (ص) مرسلا انه قرأ فسوف یأتی الله بقوم یحبهم و یحبونه و هو تابعی» (ابن ابی حاتم، بی تا، ۶: ۴۰۷). ابن حبان نیز می نویسد: «عیاض الأشعری یروی عن عمر بن الخطاب و أبی عبیده بن الجراح و أبی موسی روی عنه سماک بن حرب و قد قیل إنه له صحبه و لیس یصح ذلک عندی» (ابن حبان، ۱۳۹۶ق، ۵: ۲۶۴). مزی هم به این اختلاف تصریح کرده است: «عیاض بن عمرو الاشعری: مختلف فی صحبته، سکن الکوفه» (مزی، ۲۲: ۵۷۱).

ص: ۶۵

طبری بعد از ذکر اقوال متعدد، همین نظر را برگزیده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ۶: ۱۸۵).(۱) ابوحیان اندلسی نیز پس از بیان نُه قول در این رابطه، روایت نبوی مزبور را به نقل از کتاب مستدرک حاکم نیشابوری ذکر می کند و صحیح ترین قول در این باره را تطبیق آیه بر یمنی ها می داند (ر.ک: ابوحیان اندلسی،۱۴۲۰ق، ۴: ۲۹۷). قرطبی هم این نظر را صحیح تر می داند (ر.ک: قرطبی، ۱۳۶۴، ۶: ۲۲۰).(۲)

## ۲۲. بررسی تحلیل درونی از آیات

### اشاره

مفسران و محققان شیعه، اجماع و اتفاق نظر دارند که قدر متیقن در تفسیر این آیه این است که تعابیر موجود در آن، قابلیت انطباق با ابوبکر و اصحابش را ندارد و هرگز نمی توان از این آیه شریفه فضیلتی برای او اثبات کرد، چه رسد به این که خلافت و صحت امامت او را نتیجه گرفت، چراکه در بخش قبل اثبات شد که مبنای اهل سنت در اثبات مدعای خود کاملاً ضعیف و سست، همراه با تعارضات گسترده و تشتت آراست و نمی توان با این مبنای ضعیف، تعابیر موجود در آیه شریفه را بر ابوبکر و اصحابش تطبیق داد؛ حتی با صرف نظر از این موضوع باز نمی توان ادعای اهل سنت را پذیرفت و با دلایل متعددی این ادعا مخدوش و غیر قابل قبول است که در ادامه، این دلایل به تفصیل بیان خواهد شد. اکنون به تفکیک، فرازهای مورد استناد اهل سنت را بررسی خواهیم کرد.(۳)

---

۱- . طبری در ادامه می نویسد: «و لولا الخبر الذی روی فی ذلک عن رسول الله (ص) بالخبر الذی روی عنه ما کان القول عندی فی ذلک إلا قول من قال: هم أبوبکر و أصحابه و ذلک أنه لم یقاتل قوما کانوا أظهروا الإسلام علی عهد رسول الله (ص) ثم ارتدوا علی أعقابهم کفارا، غیر أبی بکر و من کان معه ممن قاتل أهل الرده معه بعد رسول الله (ص)، و لکنا ترکنا القول فی ذلک للخبر الذی روی فیه عن رسول الله(ص)، أن کان(ص) معدن البیان عن تأویل ما أنزل الله من وحیه و آی کتابه» (همان).

۲- . وی می نویسد: «قیل: إنها نزلت فی الأشعریین، ففی الخبر أنها لما نزلت قدم بعد ذلک بیسیر سفائن الأشعریین، و قبائل الیمن من طریق البحر، فکان لهم بلاء فی الإسلام فی زمن رسول الله(ص) و کانت عامه فتوح العراق فی زمن عمر رضی الله عنه علی یدی قبائل الیمن، هذا أصح ما قیل فی نزولها و الله أعلم» (قرطبی، ۶: ۲۲۰).

۳- . از دیدگاه شیعه دو نظر در تفسیر این آیه شریفه مطرح است که در صفحات بعد ذکر خواهد شد، اما همان گونه که اشاره شد، قدر متیقن در تفسیر این آیه از دیدگاه شیعه این است که تعابیر موجود در آیه، قابلیت انطباق با ابوبکر و اصحابش را ندارد.

ص: ۶۶

## ۲۲۱. بررسی فراز «فسوف یأتی الله بقوم»

در تقریر فخررازی ذیل عنوان مزبور چند ادعا وجود داشت که عبارت بود از: الف) این آیه به محاربه با مرتدان اختصاص دارد؛ ب) ابوبکر، متولی محاربه با مرتدان بود؛ ج) رسول خدا (ص) و حضرت علی با مرتدان پیکار نکردند.

در نقد این ادعاها باید گفت:

اولاً: اختصاص این آیه به محاربه با مرتدان ثابت نیست و در این آیه از محاربه و پیکار با مرتدان صحبت نشده است، بلکه صرفاً گفته شده که در صورت ارتداد، خداوند متعال گروهی را می آورد که دارای این صفات خاص باشند. این سخن خداوند هشداری است به تمام مسلمانان در تمام قرن ها که به ایمان خود مغرور نشوند و خود را محور اسلام ندانند و بدانند که اگر آن ها هم از اسلام و انجام برنامه های آن روی برگردانند، خداوند کسانی دیگر و اقوام دیگری را برمی انگیزد که بهتر از آن ها از دین خدا حمایت کنند. این حقیقت که می توان آن را «سنت استبدال»(۱) نامید، در چندین آیه از قرآن کریم با تعبیرهای گوناگونی آمده است؛ از جمله:

«وَ إِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْماً غَيْرَكُمْ ثُمَّ لايَكُونُوا أَمْثالَكُمْ» (محمد: ۳۸).

«و إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَ يَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ وَ ما ذلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ» (ابراهیم: ۳).

«إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَ يَأْتِ بِآخَرِينَ» (نساء: ۱۳۳).

«فَإِنْ يَكْفُرْ بِها هؤُلاءِ فَقَدْ وَكَّلْنا بِها قَوْماً لَيْسُوا بِها بِكافِرِينَ» (انعام: ۸۹).

تدبّر در این آیات نشان می دهد که بقا و استمرار دین الهی در زمین، در گرو خواست فرد یا گروه نیست و هیچ کس نباید دین خدا را مدیون خود بداند و اگر قوم یا گروهی، از دین و اجرای برنامه الهی روی برگردانند و خود را تا سطح تعهد و مسئولیت متناسب با رسالت آسمانی، بالا نکشند، رسالت آسمانی تعطیل نخواهد شد و خداوند متعال گروه دیگری را که شرایط بهتر و برتری را برای ایفای نقش خود فراهم آورده و پیرو برنامه الهی باشند، جای گزین آن ها خواهد کرد.

علامه طباطبایی نیز در این باره می نویسد: «الآیه جاریه مجری قوله تعالی: «وَ إِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْماً غَيْرَكُمْ ثُمَّ لا يَكُونُوا أَمْثالَكُمْ» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۵: ۳۹۰). این نظر را بعضی از

---

۱- . برای آگاهی بیشتر درباره «سنت استبدال» رجوع شود به پایان نامه ای با عنوان: «نقش سنت استبدال در تأمین هدف خلقت» (دانشکده الهیات دانشگاه تهران، ۱۳۸۵).

ص: ۶۷

مفسران اهل سنت نیز مطرح کرده اند (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ۳: ۱۲۳؛ و نیز ر.ک: قاسمی، ۱۴۱۸ق، ۴: ۱۶۸).

در روایتی که به نقل از ابن عباس در تفاسیر روایی اهل سنت وجود دارد، همین نظر ذکر شده است. ابن ابی حاتم رازی در تفسیر خود می نویسد: «عن ابن عباس قوله: {فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ} إنه وعيد من الله إنه من ارتد منهم سنستبدل بهم خيرا منهم» (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ۴: ۱۱۶۰).

نکته قابل توجه این است که حتی بر مبنای آرای مفسرانی همچون طبری، ابوحیان اندلسی و قرطبی که تطبیق آیه شریفه بر ابوبکر را نپذیرفته و آن را بر یمنی ها (قوم ابوموسی اشعری) تطبیق داده اند، باز محاربه ای با مرتدان صورت نگرفته است، چون همان گونه که قرطبی و دیگر مفسران بیان کرده بودند، یمنی ها در زمان عمر در فتوحات مسلمین شرکت کردند و پیکار آنان با مرتدان نبود (قرطبی، ۱۳۶۴، ۶: ۲۲۰). مراغی نیز در تأیید این نظر که در صورت پذیرش تطبیق آیه بر یمنی ها (قوم ابو موسی اشعری) پیکاری با مرتدان صورت نگرفته، سخن گفته است (مراغی، بی تا، ۶: ۱۴۰).

بنابراین، ادعای اول فخررازی که مدعی بود این آیه، به محاربه با مرتدان اختصاص دارد، صحیح نیست یا دست کم مورد تردید جدّی است و نیاز به اثبات دارد.

ثانیاً: بر فرض پذیرش ادعای نخست، باز نمی توان ادعای دوم و سوم را مبنی بر این که ابوبکر متولی محاربه با مرتدان بود و رسول خدا (ص) با مرتدان پیکار نکرد، پذیرفت، چرا که ارتداد (به معنایی که فخررازی و بعضی دیگر در این جا معتقدند که همان رجوع از اسلام به کفر باشد) در زمان رسول خدا (ص) و در اواخر رسالت ایشان به وقوع پیوست. طبق مستندات تاریخی، سه فرقه در اواخر حیات رسول خدا (ص) مرتد شدند که ریاست یکی از آن ها را اسود عنسی به عهده داشت و مسلمین به امر رسول خدا (ص) با آن ها جهاد کرده و به پیروزی رسیدند و رسول الله(ص) همان شبی که اسود به دست فیروز دیلمی در یمن کشته شد، این خبر را به مسلمینی که در مدینه بودند، اطلاع دادند (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۱: ۶۴۴؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ۴: ۷۷؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۲: ۳۷۷). کسانی هم که در مقابل امام علی قرار گرفتند، به طور قطع حکم مرتد را دارند که دلایل آن خواهد آمد. بنابراین، در این آیه شریفه از مقاتله و پیکار با مرتدان سخنی به میان نیامده است (یا دست کم احتمال دیگری غیر از پیکار با مرتدان، منتفی نیست) و اگر هم این آیه، مربوط به پیکار با مرتدان باشد، در اواخر حیات رسول الله (ص) (هرچند با

ص: ۶۸

عده ای از آنان) و در زمان خلافت امام علی این پیکار انجام گرفته است. پس اختصاص این آیه به ابوبکر و محاربه او با مرتدان، ادعایی نادرست است؛ به خصوص با توجه به اوصاف مذکور در این آیه، به طور قطع می توان ادعا کرد که این آیه به ابوبکر و اصحابش اختصاص ندارد که در بخش های بعدی، ادله آن بیان خواهد شد.

با ردّ این ادعاها، اختصاص این آیه به ابوبکر و اثبات فضیلت و صحت خلافت برای او نیز منتفی می شود؛ اگرچه با آنچه در بخش قبل (بررسی استناد به روایات و اقوال صحابه و تابعین) بیان شد، دیگر نوبت به طرح این ادعاها و ردّ آن ها نمی رسد.

## ۲۲۲ بررسی فراز «یُحِبُّهُم و یُحبونه»

چنان که بیان شد، استناد فخررازی به این فراز و فرازهای بعدی، متوقف بر اثبات این موضوع بود که مراد از این آیه، ابوبکر باشد (فلما ثبت أن المراد بهذه الآیه هو أبوبکر ثبت أن قوله یُحِبُّهُمْ وَ یُحِبُّونَهُ وصف لأبی بکر)، اما با اثبات عدم ارتباط آیه با ابوبکر، که پیش تر ذکر شد، استناد اهل سنت (به خصوص فخررازی) به این فراز و فرازهای بعدی برای اثبات مدعای خود که همان خلافت باشد، کاملاً نادرست و غیر قابل قبول است؛ علاوه بر این، به هیچ وجه نمی توان این وصف و دیگر اوصاف والای موجود در آیه را بر ابوبکر و اصحابش تطبیق داد.

بر اساس منابع شیعه و اهل سنت، این ویژگی را رسول گرامی اسلام (ص) در روز جنگ خیبر به امام علی داده است (بخاری، بی تا، ۴: ۲۰؛ نیشابوری، بی تا، ۷: ۱۲۱؛ ابن هشام، بی تا، ۲: ۳۳۴؛ طبرانی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۴۳۱؛ ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ۲: ۸۴). پیامبر اکرم (ص) هم چنین فردای آن روز، پرچم را به دست حضرت علی سپرد. ایشان این جمله را درباره امیرالمؤمنین در جای دیگری نیز که مربوط به فتح یمن بود، تکرار کرده اند (ترمذی، بی تا، ۶: ۴۹۲).

طبرسی اعطای این عنوان به حضرت علی از جانب رسول خدا (ص) را مؤید روایاتی دانسته است که مصداق «قوم» در آیه محل بحث را بر حضرت علی و اصحابش تطبیق داده اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ۳: ۳۲۲). شیخ طوسی نیز پس از روایات مزبور می نویسد: «و الذی یقوی هذا التأویل أن اللّه تعالی وصف من عناده بالآیه بأوصاف وجدنا امیرالمؤمنین مستکملا لها بالإجماع...» (طوسی، بی تا، ۳: ۵۵۶).

همان گونه که اشاره شد، فخررازی برای تطبیق این وصف بر ابوبکر، به دو حدیث نیز استناد می کند و آن ها را دلیلی بر محبت او به خدا و رسول و محبت خدا و رسول به او می داند.

درباره روایت: «إن اللّه یتجلی للناس عامه و یتجلی لأبی بکر خاصه» باید گفت این روایت، موضوع و جعلی است و در کتبی که خود اهل سنت درباره احادیث موضوعه نگاشته اند، به این

ص: ۶۹

موضوع تصریح شده است. ابن جوزی در الموضوعات (۱: ۳۰۷)، ذهبی در تلخیص کتاب الموضوعات لابن الجوزی (۱: ۹۱)، سیوطی در کتاب اللآلی المصنوعه فی الأحادیث الموضوعه (۱: ۲۶۳)، شوکانی در الفوائد المجموعه فی الأحادیث الموضوعه (۱: ۳۳۰) و دیگران، همه طرق این روایت را جعلی و ضعیف قلمداد کرده اند. ابن حجر عسقلانی در لسان المیزان می نویسد: «و الحدیث له طرق کلها واهیه» (ابن حجر، ۱۴۰۶ ق، ۱: ۲۳۲). ابن جوزی بعد از ذکر و بررسی همه طرق این روایت، همین نظر را ابراز داشته است (ابن جوزی، ۱۳۸۵ق، ۱: ۳۰۷).

روایت دومی هم که فخررازی به آن استناد می کند، جعلی و موضوع است. مجدالدین فیروزآبادی (صاحب کتاب قاموس) در کتاب سفرالسعاده می نویسد: «أشهر المشهورات من الموضوعات: إنّ اللّٰه یتجلّی للناس عامّه و لأبی بکر خاصّه. و حدیث: ما صبّ اللّٰه فی صدری شیئاً إلا و صبّه فی صدر أبی بکر... و أمثال هذا من المفتریات المعلوم بطلانها ببدیهه العقل» (فیروزآبادی، بی تا: ۱۴۹). فتنی در تذکره الموضوعات (۱: ۶۷۴)، شوکانی در الفوائد المجموعه فی الأحادیث الموضوعه (۱: ۳۳۵)، ابن جوزی در الموضوعات (۱: ۳۱۹) و دیگران، این روایت را نیز جعلی و ضعیف توصیف کرده اند.

با وجود این که این دو روایت در موضوع بودن، بسیار مشهورند و در تألیفات پیش از فخررازی نیز به عنوان موضوعات شناخته می شده است (چنان که سیوطی به نقل از خطیب بغدادی به بی اصل بودن آن تصریح دارد)، معلوم نیست که فخررازی با چه انگیزه ای برای تأیید مدعای خود به این موضوعات چنگ می زند.

بنا بر آنچه گذشت، به هیچ وجه نمی توان تعبیر «یحبهم و یحبونه» را بر ابوبکر و اصحابش تطبیق داد؛ اما نکته قابل ذکر این است که فخررازی این وصف را (که وصف «قوم» است)، فقط وصف ابوبکر قلمداد کرده است و برای تأیید آن به دو روایت استشهاد می کند، در حالی که این وصف، وصف گروه و جمعیتی است.

نکته قابل تأمل این جاست که با در نظر گرفتن گروه و جمعیتی در کنار ابوبکر در ماجرای پیکار با اهل رده، تطبیق این وصف و اوصاف بعدی بر همه آن ها، به مراتب دشوارتر و غیرقابل قبول تر می شود، چراکه در این پیکار فجایع و ظلم هایی به دست خالد بن ولید و لشکریانش صورت گرفت که نه تنها وصف «یُحِبُّهُمْ وَ یُحِبُّونَهُ» و اوصاف بعدی بر آن ها صدق نمی کند، بلکه تطبیق اوصافی که در نقطه مقابل این اوصاف است، بر آنان سزاوارتر است که در بخش بعد به تفصیل بیان خواهد شد.

ص: ۷۰

## ۲۲۳. بررسی فراز «اذِلَّهٍ عَلَی المؤمنینَ أَعِزَّهٍ عَلَی الْکافِرِین»

درباره این فراز از آیه شریفه نیز باید گفت، از آن جا که استناد اهل سنت به این فراز و فرازهای بعدی، متوقف بر اثبات این موضوع بود که مراد از این آیه ابوبکر باشد، با اثبات عدم ارتباط آیه با ابوبکر، استناد اهل سنت (به خصوص فخررازی) به این فراز و فرازهای بعدی برای اثبات مدعای خود، که همان موضوع خلافت باشد، کاملاً نادرست و غیر قابل قبول است؛ علاوه بر این، هرگز نمی توان این اوصاف را بر ابوبکر و اصحابش تطبیق داد. جنایات خالدبن ولید و سربازانش درباره مالک بن نویره و قبیله اش و عدم مجازات آن ها توسط ابوبکر، گواه روشنی بر این مطلب است که منابع معتبر اهل سنت نیز به آن اعتراف کرده اند، اگرچه عده ای نیز سعی کرده اند تا این جنایات را توجیه کنند. (۱)

نکته قابل ذکر این است که همه کسانی که ابوبکر با آن ها جنگ کرد، مرتد و کافر نبودند، بلکه بعضی از آن ها همچون مالک بن نویره و قبیله اش مسلمانانی بودند که با خلافت ابوبکر و اعطای زکات به او مخالف بودند. ابن حزم اندلسی در کتاب المحلی (۱۱: ۹۳) به عدم اختلاف حنفی ها و شافعی ها در این که اینان حکم مرتد را ندارند، اشاره کرده است.

طبری درباره ایمان مالک و عدم ارتداد او می نویسد: «از کسانی که به اسلام مالک بن نویره شهادت داده بود، ابوقتاده بن ربعی، برادر بنی سلمه بود. او با خداوند عهد کرده بود که بعد از این ماجرا در هیچ جنگی با خالد بن ولید شرکت نکند» (طبری، ۱۳۸۷ق، ۳: ۲۸۰).(۲)

متقی هندی علاوه بر ابوقتاده، عبد الله بن عمر را نیز از کسانی برمی شمارد که به ایمان و اسلام مالک شهادت می داده است (ر.ک: متقی هندی، ۱۴۰۱ق، ۵: ۸۴۵). بنابراین، مالک بن نویره مرتد نشده بود و ابوقتاده و عبد الله بن عمر نیز بر مسلمان بودن او شهادت داده بودند و نیز وی به خاطر ارتداد و یا ندادن زکات کشته نشد، بلکه چشم ناپاک خالد بن ولید به همسر زیبای مالک افتاد و زیبایی همسر مالک باعث شد که خالد تصمیم به قتل مالک و تمامی مردان قبیله اش بگیرد (ابن حجر، بی تا، ۵: ۵۶۱).

از آنچه ذکر شد معلوم می شود، کسانی که مسلمان و صحابی بزرگ رسول خدا (ص) را با این وضع بسیار فجیع می کشند، زنان مسلمان را اسیر و فروج آن ها را بر لشکریانش مباح می کنند،

---

۱- . تفصیل این جریان و پاسخ به توجیهات محمد حسنین هیکل در کتاب الصدیق ابوبکر را علامه شرف الدین در کتاب اجتهاد در مقابل نص ذکر کرده است (عاملی،۱۳۸۳: ۱۷۶).

۲- . ابن عبدالبر نیز معتقد است، مالک به اشتباه کشته شد (ابن عبد البر، ۳: ۱۳۶۲).

ص: ۷۱

هرگز نمی تواننـد مصـداق «یحبهم و یحبونه» و «أَذِلَّهٍ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ» باشـند. آیا ممکن است که خداونـد، مسـلمین را به آمدن چنین قومی بشارت داده باشد؟!(۱)

## ۲۲۴ بررسی فراز «یُجاهِدُونَ فی سبیل اللّهِ وَ لا یَخافُونَ لَوْمَهَ لائِم»

علاـوه بر آنچه درباره فرازهای پیشـین گفته شـد (مبنی بر این که با اثبات عـدم ارتباط آیه با ابوبکر، اسـتناد اهل سـنت، به خصوص فخررازی به این فرازها برای اثبات مـدعای خود که همان خلافت باشـد، کاملاً نادرست و غیر قابل قبول است)، عدم تطبیق این فراز بر ابوبکر واضح تر از موارد پیشین است. بر اساس روایات تاریخی، ابوبکر در هیچ پیکار و جهادی اثرگذار نبوده و نقش برجسته ای نداشته و به فردی شجاع در میدان مبارزه شناخته نمی شده است. ابن ابی الحدید به نقل از استادش ابوجعفر اسکافی می نویسد: «لم یرم ابوبکر بسـهم قط و لاسلّ سـیفاً و لااراق دماً»؛ ابوبکر نه هیـچ گاه تیری انداخت، نه شمشـیری کشـید و نه خونی ریخت (ابن ابی الحدید، بی تا، ۱۳: ۲۸۱).

از مسـلمات تاریـخ است که ابوبکر در جنگ های متعدد و مهمی در زمان رسول خدا (ص)، از میدان جهاد فی سبیل الله فرار کرد و از خود پایداری و استقامت نشان نداد. جنگ احد، خیبر و حنین بهترین شاهد برای این مطلب است.

ذهبی در کتاب تاریخ الاسـلام به اندوه ابوبکر پس از غزوه احد و این که او اولین نفری بود که پس از فرار رجوع کرد، اشاره کرده است (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ۲: ۱۹۱ و نیز ر.ک: ابن ابی الحدیـد، بی تـا، ۱۳: ۲۹۳). فرار ابوبکر و عمر در جنـگ خیبر نیز در منـابع معتبر اهل سنت ذکر شده است. در جنگ حنین نیز به جز چند نفر معدود که در کنار رسول الله (ص) استقامت ورزیدند و اسامی آنان در تاریخ ضبط است، همگی فرار کردند که ابوبکر هم جزو آنان بود (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق، ۲: ۸۱۳؛ صالحی شامی، بی تا، ۵: ۳۲۹).

ابوبکر در جنـگ بـدر نیز رشادت و شـجاعتی از خود نشان نـداد و به جای مبارزه با کفار در عریش پیامبر (ص) قرار داشت؛ اگرچه بعضی خواسته اند این موضوع را توجیه کرده یا حتی منقبتی خاص برای او به شمار آورند.(۲)

---

۱- . گفتنی است، علاـوه بر مـاجرای مالک، جنایات صورت گرفته در حق حضـرت زهرا و فجـاءه (ایاس بن عبـد الله) نیز در تأیید مـدعای مـا در عـدم تطبیق اوصـاف آیه بر ابوبکر و اصـحابش کـافی است؛ چنـان که ابوبکر در لحظـات آخر عمر از آن هـا اظهـار پشـیمانی می کرد (طـبری، ۱۳۸۷ق، ۲: ۶۱۹؛ ذهـبی، ۱۴۱۳ق، ۳: ۱۱۷؛ هیثمی، ۱۴۱۲ق، ۵: ۲۰۲؛ طـبرانی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۶۲؛ متقی هندی، ۶: ۶۳۱؛ ابن عساکر، ۳۰: ۴۱۹؛ ابن حجر، ۱۴۰۶ق، ۴: ۱۸۹).

۲- . شیخ مفید در این رابطه در پاسخ به توجیهات اهل سنت، به تفصیل سخن گفته است (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۹۳).

ص: ۷۲

از آنچه تاکنون بیان شد، به خوبی روشن می شود که ابوبکر به هیچ وجه نمی تواند مصداق عبارت: «یُجاهِدُونَ فی سبیل اللّهِ وَ لا یَخافُونَ لَوْمَهَ لائِم» باشد، اما عجیب این است که با وجود این همه شواهد بر عدم شجاعت و رشادت ابوبکر، آن هم بعد از هجرت و گسترش اسلام و مسلمین، فخررازی حظّ ابوبکر در جهاد با کفار را از حظّ حضرت علی بیشتر می داند، چراکه جهاد ابوبکر با کفار در اوایل بعثت بوده است (لأن مجاهده أبی بکر مع الکفار کانت فی أول البعث)! در صورتی که همگان می دانند که مسلمین به دلیل شرایط خاص مکه، پیش از هجرت، جهادی با کفار انجام ندادند و مطابق با صریح آیات قرآن کریم، مأمور به صفح و عفو بودند.

## ۲۲۵. بررسی فراز «ذلِک فَضْلُ اللّهِ یُؤْتِیهِ مَن یَشاءُ»

با توجه به مطالب پیش گفته، این فراز از آیه نیز ارتباطی با ابوبکر ندارد؛ لذا جایی برای ادعای فخررازی که گفته است: «هذا لائق بأبی بکر لأنه متأکد بقوله تعالی: {وَ لایَأْتَلِ أُولُوا الْفَضْلِ مِنْکُمْ وَ السَّعَهِ} (نور:۲۲)» باقی نمی ماند؛ بنابراین، از دیدگاه شیعه این آیه با ابوبکر و اصحابش و پیکار آنان با اهل رده ارتباطی ندارد و این آیه شریفه، گویای فضیلت و منقبتی برای آن ها

نیست.

در روایات و تفاسیر شیعه، این آیه و اوصاف والای آن بر امیرالمؤمنین و امام مهدی تطبیق داده شده است (ر.ک: عیاشی، ۱۳۸۰ق، ۱: ۳۲۶؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ۲: ۳۱۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۳: ۳۲۱). شیخ طوسی، شیخ مفید و تعدادی دیگر از مفسران شیعه با دلایل متعددی، این آیه را بر امام علی و اصحابش تطبیق داده اند (طوسی، بی تا، ۳: ۵۵۶ و نیز ر.ک: شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۳۱). شیخ طوسی، تطبیق اوصاف ذکرشده در آیه بر امیرالمؤمنین را تأییدی بر این روایات می داند (همان).

چنان که گفته شد، در روایات و تفاسیر شیعه، این آیه بر امام مهدی و اصحابش نیز تطبیق داده شده است. طبرسی به نقل از قمی، این قول را ذکر کرده و سپس مؤیدی بر آن ذکر می کند. وی می نویسد:

علی بن ابراهیم گوید: این آیه درباره مهدی موعود و اصحاب اوست. قسمت اول آیه، خطاب است به کسانی که درباره آل محمد (ص) ظلم کردند، آن ها را کشتند و حقشان را غصب کردند. ممکن است این قول را تأیید کنیم به این که: قومی که خداوند به آوردن آن ها وعده می دهد، باید در وقت نازل شدن آیه، موجود نباشند؛ بنابراین، شامل تمام کسانی که تا روز قیامت، بر این صفاتند، می شود (طبرسی، ۱۳۷۲، ۳: ۳۲۲).

ص: ۷۳

عیاشی نیز به نقل از امام صادق به روایتی در همین رابطه اشاره کرده است (ر.ك: عیاشی، ۱۳۸۰ق، ۱: ۳۲۶؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ۲: ۳۱۴).

این روایات که در تفسیر آیه وارد شده با هم تعارض ندارند، زیرا این آیه همان گونه که سیره قرآن است، مفهومی کلی و جامع را بیان می کند که امام علی یا امام مهدی به همراه اصحابشان، مصداق های مهم آن هستند(۱)؛ چنان که طبرسی در عبارت مذکور بعد از ذکر هردو روایت، قائل شد به این که این آیه، شامل تمام کسانی که تا روز قیامت بر این صفاتند، می شود. فیض کاشانی و قمی مشهدی نیز می نویسند: «أقول: لا ـ منافاه بین الرّوایتین علی ما حقّقناه فی المقدمات من جواز التعمیم» (کاشانی، ۱۴۱۵ق، ۲: ۴۴؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ۴: ۱۴۲ و نیز ر.ك: شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ۱: ۶۶۹).

## نتیجه

از همه آنچه تا کنون گفته شد نتیجه می گیریم که این آیه (مائده: ۵۴) به طور قطع، ارتباطی با ابوبکر و مبارزه او با اهل رده ندارد و اوصاف ذکرشده در آیه، بر او و اصحابش تطبیق نمی کند و اقوال مفسران اهل سنت در این رابطه با تعارضات متعددی همراه است. روایات مورد نظر آنان نیز از حیث سند و دلالت، نادرست و غیرقابل قبول است. این آیه، مفهومی کلی و جامع را بیان می کند که امام علی و امام مهدی به همراه اصحابشان از مصادیق آن هستند. با اثبات مطلب مزبور، اشکال چهارم فخررازی به آیه ولایت، نادرست و باطل خواهد بود و برخلاف ادعای وی، نه تنها تناقضی میان آیه ولایت و آیه قبل وجود ندارد، بلکه میان این دو آیه، کاملاً هماهنگی و هم سویی مشاهده می شود.

---

۱- . چنان که در صفحات قبل بیان شد، این آیه می تواند به سنت استبدال اشاره داشته باشد: «وَ إِنْ تَتَوَلَّوْا یَسْتَبْدِلْ قَوْماً غَیْرَکُمْ ثُمَّ لایَکُونُوا أَمْثالَکُمْ» (محمد: ۳۸) که در این صورت، امام علی و امام مهدی و اصحابشان از مصادیق بارز قوم جای گزینند، چراکه بقا و استمرار دین الهی در زمین، در گرو خواست فرد یا گروه خاصی نیست و هیچ کس نباید دین خدا را مدیون خود بداند و اگر قوم یا گروهی، از دین و اجرای برنامه الهی روی برگردانند و خود را تا سطح تعهد و مسئولیت متناسب با رسالت آسمانی، بالا نکشند، رسالت آسمانی تعطیل نخواهد شد و خداوند متعال گروه دیگری را که شرایط بهتر و برتری را برای ایفای نقش خود فراهم آورده و پیرو برنامه الهی باشند، جای گزین آن ها خواهد کرد.

ص: ۷۴

## منابع


۱. قرآن کریم.

۲. ابن حبان، محمد، (۱۳۹۶ق)، المجروحین من المحدثین و الضعفاء و المتروکین، حلب، دارالوعی.

۳. اصبهانی، ابونعیم احمد بن عبد الله بن احمد، (۱۴۰۵ق)، الضعفاء، بیروت، دار الثقافه، الدار البیضاء.

۴. آلوسی، محمود، (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۵. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، (بی تا)، الجرح و التعدیل، بی جا، بی نا.

۶. ، (۱۴۱۹ ق)، تفسیر القرآن العظیم، عربستان سعودی، مکتبه نزار مصطفی الباز.

۷. ابن ابی الحدید، ابو حامد عبد الحمید بن هبه الله، (بی تا)، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بی جا، دار احیاء الکتب العربیه.

۸. ابن تیمیه الحرانی، احمد بن عبد الحلیم، (۱۴۰۶ ق)، منهاج السنه النبویه، بی جا، مؤسسه قرطبه.

۹. ابن العربی، محمد بن عبدالله بن ابوبکر، (بی تا)، احکام القرآن، بی جا، بی نا.

۱۰. ابن جزی غرناطی، محمد بن احمد، (۱۴۱۶ق)، التسهیل لعلوم التنزیل، بیروت، شرکت دار الارقم بن ابی الارقم.

۱۱. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، (۱۴۲۲ق)، زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت، دار الکتاب العربی.

۱۲. ، (۱۳۸۵ق)، الموضوعات، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۱۳. ابن حجر، شهاب الدین ابوالعباس احمد (۱۹۹۷)، الصواعق المحرقه علی أهل الرفض و الضلال و الزندقه، بیروت، مؤسسه الرساله.

۱۴. ابن حجر العسقلانی، ابو الفضل احمد بن علی، (۱۴۰۶ق)، لسان المیزان، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

۱۵. ابن حزم الاندلسی، ابومحمد علی بن احمد، (بی تا)، المحلی، مدینه، دارالفکر للطباعه و النشر و التوزیع.

۱۶. ابن سعد، محمد، (۱۴۱۰ق)، الطبقات الکبری، تحقیق: محمد عبد القادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ اول.

۱۷. ابن سید الناس، أبو الفتح محمد، (۱۴۱۴ق)، عیون الاثر فی فنون المغازی و الشمائل و السیر، بیروت، دارالقلم.

۱۸. ابن عاشور، محمد بن طاهر، (بی تا)، التحریر و التنویر، بی جا، بی نا.

۱۹. ابن عبد البر، أبو عمر یوسف بن عبد الله بن محمد، (۱۴۱۲ق)، الاستیعاب فی معرفه الأصحاب، بیروت، دار الجیل.

۲۰. ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن الحسن، (۱۴۱۹ق)، تاریخ مدینه دمشق، بیروت، دار الفکر.

۲۱. ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب، (۱۴۲۲ق)، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، بیروت، دارالکتب العلمیه.

ص: ۷۵

۲۲. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، (۱۴۰۷ق)، البدایه و النهایه، بیروت، دارالفکر.

۲۳. ، (۱۴۱۹ ق)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیه.

۲۴. ابن هشام، عبد الملک، (بی تا)، السیره النبویه، بیروت، دارالمعرفه.

۲۵. اندلسی، ابوحیان محمد بن یوسف، (۱۴۲۰ق)، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت، دار الفکر.

۲۶. بحرانی، سیدهاشم، (۱۴۱۶ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت، چاپ اول.

۲۷. بخاری، محمد بن اسماعیل، (بی تا)، صحیح البخاری، موقع وزاره الأوقاف المصریه، بی نا.

۲۸. بروجردی، محمد حسین، (۱۴۲۵ق)، النص الجلی فی اثبات ولایه علی ، مشهد، آستان قدس رضوی.

۲۹. بغدادی، علاء الدین علی بن محمد، (۱۴۱۵ق)، لباب التأویل فی معانی التنزیل، بیروت، دار الکتب العلمیه.

۳۰. بغوی، حسین بن مسعود، (۱۴۲۰ق)، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

۳۱. بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر، (۱۴۱۷ق)، انساب الأشراف، تحقیق: سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، دارالفکر.

۳۲. ، (۱۴۰۳ق)، فتوح البلدان، تحقیق: رضوان محمد رضوان، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۳۳. بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸ق)، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

۳۴. ثعلبی نیشابوری، ابو اسحاق احمد بن ابراهیم، (۱۴۲۲ق)، الکشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت، دارإحیاء التراث العربی.

۳۵. جرجانی، میرسیدشریف، (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، قم، الشریف الرضی.

۳۶. جصاص، احمد بن علی، (۱۴۰۵ق)، احکام القرآن، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

۳۷. حویزی، عبدعلی بن جمعه، (۱۴۱۵ق)، نورالثقلین، قم، اسماعیلیان.

۳۸. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، (۱۴۱۳ق)، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام، تحقیق: عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالکتاب العربی، چاپ دوم.

۳۹. ، (۱۴۲۷ق)، سیر أعلام النبلاء، قاهره، دارالحدیث.

۴۰. (الف)، (بی تا)، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، تحقیق: علی محمد البجاوی المجلد، بیروت، دار المعرفه للطباعه و النشر.

۴۱. (ب)، (بی تا)، تلخیص کتاب الموضوعات، بی جا، مکتبه الرشد.

۴۲. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، (۱۹۸۶)، الاربعین فی اصول الدین، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه.

۴۳. ، (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

۴۴. زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دار الکتاب العربی.

۴۵. سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد، (۱۳۸۰)، تفسیر سورآبادی، تهران، فرهنگ نشر نو.

۴۶. سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتاب خانه آیه الله مرعشی نجفی.

۴۷. ، (۱۴۱۷ ق)، اللآلیء المصنوعه فی الأحادیث الموضوعه، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۴۸. شبر، سید عبد الله، (۱۴۱۲ق)، تفسیر القرآن الکریم، بیروت، دار البلاغه للطباعه و النشر.

۴۹. شریف لاهیجی، محمد بن علی، (۱۳۷۳)، تفسیر شریف لاهیجی، تهران، دفتر نشر داد.

ص: ۷۶

۵۰. شوشتری، نورالله، (۱۳۶۷)، الصوارم المهرقه، تهران، نهضت.

۵۱. شوکانی، محمد بن علی، (۱۴۱۴ق)، فتح القدیر، دمشق و بیروت، دار ابن کثیر و دار الکلم الطیب.

۵۲. شوکانی، محمد بن علی،(۱۴۰۷ق)، الفوائد المجموعه فی الأحادیث الموضوعه، بیروت، المکتب الإسلامی.

۵۳. شیخ مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق)، الافصاح فی الامامه، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

۵۴. صالحی الشامی، محمد بن یوسف، (۱۴۱۴ق)، سبل الهدی و الرشاد فی سیره خیر العباد، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۵۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

۵۶. طبرانی، سلیمان بن احمد، (۱۴۰۴ق)، المعجم الکبیر، موصل، مکتبة العلوم و الحکم.

۵۷. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصرخسرو، چاپ سوم.

۵۸. ، (۱۳۷۷)، جوامع الجامع، تهران، دانشگاه تهران.

۵۹. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه.

۶۰. ، (۱۳۸۷ق)، تاریخ الأمم و الملوک، تحقیق: محمد ابو الفضل ابراهیم، بیروت، دارالتراث.

۶۱. طبسی، نجم الدین، (۱۳۹۰)، مناقب الشیخین فی التفسیر و الحدیث، قم، دلیل ما،

۶۲. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

۶۳. عاملی، حسین بن عبد الصمد، (۱۴۰۱ق)، وصول الاخیار الی اصول الاخبار، تحقیق: السید عبد اللطیف الکوه کمری، قم، مجمع الذخائر الاسلامیه.

۶۴. عاملی، شرف الدین، (۱۳۸۳)، اجتهاد در مقابل نص، ترجمه: علی دوانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

۶۵. عقیلی، ابوجعفر محمد بن عمر بن موسی، (۱۴۰۴ق)، الضعفاء الکبیر، بیروت، دارالمکتبه العلمیه.

۶۶. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ق)، کتاب التفسیر، تهران، چاپخانه علمیه.

۶۷. قاسمی، محمد جمال الدین، (۱۴۱۸ق)، محاسن التأویل، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول.

۶۸. قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴)، الجامع لأحکام القرآن، تهران، ناصرخسرو.

۶۹. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۷)، تفسیر القمی، قم، دارالکتاب.

۷۰. قمی مشهدی، محمدبن محمدرضا، (۱۳۶۸)، کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

۷۱. کاشانی، ملامحسن، (۱۴۱۵ق)، الصافی، تهران، الصدر.

۷۲. کاشانی، فتح الله، (۱۳۳۶)، منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران، کتاب فروشی محمدحسن علمی.

۷۳. کیا هراسی، ابوالحسن علی بن محمد، (۱۴۰۵ق)، احکام القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۷۴. لاهیجی، عبد الرزاق بن علی، (۱۳۸۳)، گوهر مراد، تهران، سایه.

۷۵. متقی هندی، علاء الدین علی بن حسام الدین، (۱۴۰۱ق)، کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال، مدینه، مؤسسه الرساله.

۷۶. مراغی، احمد بن مصطفی، (بی تا)، تفسیر المراغی، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

ص: ۷۷

۷۷. مزی، یوسف بن الزکی عبدالرحمن أبو الحجاج، (۱۴۰۰ق)، تهذیب الکمال، بیروت، مؤسسه الرساله.

۷۸. مقریزی، تقی الدین احمد بن علی، (۱۴۲۰ق)، إمتاع الأسماع بما للنبی من الأحوال و الأموال و الحفده و المتاع، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۷۹. مکارم شیرازی، ناصر، (بی تا)، آیات الولایه فی القران، قم، مدرسهٔ الامام علی بن ابی طالب.

۸۰. ، (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، قم، مدرسهٔ الامام علی بن ابی طالب.

۸۱. میبدی، رشیدالدین احمد بن ابی سعد، (۱۳۷۱)، کشف الأسرار و عده الأبرار، تهران، امیرکبیر.

۸۲. نسائی، احمد بن شعیب أبو عبدالرحمن، (۱۳۶۹ق)، الضعفاء و المتروکین، حلب، دارالوعی.

۸۳. نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد، (۱۴۱۶ق)، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، بیروت، دار الکتب العلمیه.

۸۴. نیشابوری، محمد بن عبدالله، (۱۴۱۱ق)، المستدرک علی الصحیحین، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۸۵. نیشابوری، مسلم بن الحجاج، (بی تا)، صحیح مسلم، بیروت، دارإحیاء التراث العربی.

۸۶. هیثمی، نور الدین علی بن أبی بکر، (۱۴۱۲ق) ، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بیروت، دارالفکر.

۸۷. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب بن جعفر، (بی تا)، تاریخ الیعقوبی، بیروت، دارصادر.

ص: ۷۸

## جریان شناسی فکری امامیه در خراسان و ماوراءالنهر (از آستانه غیبت صغری تا عصر شیخ صدوق)

### اشاره

محمدتقی سبحانی(۱)

سیداکبر موسوی تنیانی(۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۸/۲۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۱۲/۰۷

### چکیده

پس از افول مدرسه فکری کوفه در اواخر قرن دوم، میراث علمی این مدرسه به دیگر نقاط امامی نشین انتقال یافت که منطقه مهم خراسان و ماوراءالنهر، یکی از آن مناطق است. در مطالعات معاصر، به طور جامع و مستقل به جریان های فکری این منطقه پرداخته نشده است. در نوشتار پیش رو سعی شده است جریان های حاضر در خراسان و ماوراءالنهر در بازه زمانی غیبت صغرا تا عصر شیخ صدوق، شناسایی و تا حد امکان ارتباط آن ها با محیط علمی کوفه پی گیری شود. این پژوهش نشان می دهد، برخی از نحله های فکری موجود در خراسان و ماوراءالنهر، مانند جریان کلامی و فقهی هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمن و جریان حدیث محور و نیز جریان متهمان به غلو، ریشه در مدرسه کوفه دارند و این گروه ها پس از مدتی، از خراسان به مناطق دیگری چون عراق و قم ورود پیدا کردند؛ البته برخی از جریان ها، مانند امامیان اعتزال گرا در این برهه، جریانی نوظهور در خراسان به شمار می آیند.

### واژگان کلیدی

خراسان، ماوراءالنهر، جریان های فکری، جریان کلامی، جریان حدیث گرا، اعتزال گرایان امامی.

---

۱- . پژوهشگر ارشد پژوهشگاه قرآن و حدیث و استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲- . پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث (پژوهشکده کلام اهل بیت(ع)) و دانشجوی دکتری شیعه شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب

ص: ۷۹

## درآمد

در تاریخ اندیشه امامیه، هماره جریان هایی با نگره های گوناگون کلامی وجود داشته اند. در نیمه اول قرن دوم هجری، کوفه مهم ترین پایگاه امامیه یکی از مراکز پرآوازه و مهم، جهت تبادل افکار و اندیشه اسلامی به شمار می رفته است. در محیط دانش پرور کوفه، جریان های مختلف امامی ظهور یافته و در عرصه های مهم تفکر امامیه، نظریات خویش را در راستای تبیین و دفاع از آموزه های مکتب اهل بیت(ع) منتشر می کردند. جریان های کلامی ای چون: متکلمان، متکلمان محدث و محدثان با محوریت اصحاب بزرگ ائمه(ع)، مانند: زراره، هشام بن سالم، هشام بن حکم و دیگران در کوفه شکل گرفت و هم چنین خط متهمان به غلو و جریان غالیان نیز در کوفه فعال بوده اند (سبحانی، ۱۳۹۱: ۲۷و۲۸؛ کرباسی، ۱۳۹۱: ۴۷۶۱). هرچند پس از افول مدرسه کوفه، جریان های موجود در آن دیار نیز کم فروغ گردیدند، اندیشه و مبانی فکری این گروه ها در سایر مراکز با فراز و نشیبی ادامه یافت.

شرق اسلامی، به ویژه منطقه خراسان و ماوراءالنهر یکی از آن مناطق است که جریان های مختلف امامی در آن ادامه حیات دادند. دانسته است که این منطقه در تحولات سیاسی و فرهنگی در جهان اسلام، بسیار نقش آفرین بوده است. سرزمین خراسان ضمن جای دادن بسیاری از نحله های فکری و مکاتب فرهنگی، حجم قابل توجهی از فرآوردهای علمی و محصولات فرهنگی مسلمانان را نیز به خود اختصاص داده بود (پاکتچی، ۱۳۸۵: ۵۱۳). تشیع نیز همانند سایر مذاهب و فرقه ها در آن جا سابقه ای کهن داشت و فعالیت های اثرگذار شیعیان خراسانی و ماوراءالنهری در تاریخ امامیه انکارناپذیر است (جعفریان، ۱۳۹۰: ۲۷۴۲۷۸). با این حال، در مطالعات و پژوهش های معاصر کمتر به نقش آفرینی و جایگاه ممتاز امامیان این سامان در تاریخ فکر امامیه پرداخته شده است. نوشتار پیش رو در پی یافتن پاسخ برای چند سؤال است: آیا در این منطقه نیز همانند سایر مراکز امامی نشین، نحله های گوناگون امامیه فعال بوده اند؟ چه جریان هایی از امامیه در خراسان و ماورالنهر حضور داشته است؟ چه خط فکری بیش از پیش در میان شیعیان امامی این دیار، گسترش داشته است؟ به نظر می رسد، پس از افول مدرسه کوفه که جریان های گوناگون امامی را در خود جای داده بود، این جریان ها به دیگر مناطق امامی دیگر انتقال یافت و می توان حضور، فعالیت و تأثیر بسیاری از این جریان های فکری را در سایر مراکز امامیه، از جمله خراسان و ماوراءالنهر دنبال کرد.

برای پاسخ به پرسش های یادشده و اثبات فرضیه، محدوده زمانی آستانه غیبت صغرا تا عصر شیخ صدوق تحلیل و بررسی می شود، چراکه تقریباً در دهه های پایانی نیمه اول قرن سوم با

ص: ۸۰

سرازیری سریع میراث فکری کوفیان به خراسان و ماوراءالنهر، کانون فکری و فرهنگی امامیه در آن سامان، شکل سازمان یافته ای پیدا می کند. تا نیمه دوم قرن چهارم هم چنان حوزه فکری امامیه در خراسان و ماوراءالنهر فعال و پویا بوده است. در این عصر شیخ صدوق، عالم برجسته امامی، ضمن سفرهای متعدد، بخشی از میراث روایی آن جا را به قم منتقل کرد. البته چرایی و علل افول کانون فکری خراسان و ماوراءالنهر، مجال دیگری می طلبد که در رسالت این نوشتار نیست.

شایان ذکر است که در این پژوهش، پهنه جغرافیایی خراسان و ماوراءالنهر قدیم مدنظر است که خراسان بزرگ، شهرهایی همچون: نیشابور، هرات، فاریاب و بلخ را در بر می گرفته است و ماوراءالنهر نیز شامل شهرهایی مانند: سمرقند، بخارا، کَش و خُتَل می شده است.

## تاریخچه امامیه در خراسان و ماورا النهر

### اشاره

تقریباً از اواخر دوران بنی امیه در سرزمین خراسان و ماوراءالنهر، گرایش به تشیع وجود داشته است. عباسیان با بهره برداری از این ظرفیت، با طرح شعار «الرضا من آل محمد» قیام خویش علیه امویان را در آن سامان آغاز کردند. شمار قابل توجهی از اصحاب ائمه(ع) به شهرهای خراسان و ماوراءالنهر، منتسب بوده اند (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۵ق: ۲۰۰، ۲۱۹، ۲۵۴، ۳۳۸، ۳۴۳، ۳۵۸، ۳۶۴، ۳۷۳، ۳۸۵)؛ از این رو می توان دریافت که شهرهای مختلف این منطقه، از وجود شیعیان خالی نبوده است. امامیان آن جا ارتباط فرهنگی و مالی خویش را به ویژه از عصر امام صادق به بعد به وسیله وکلا ـ با امامان اهل بیت(ع) تا عصر غیبت صغرا گسترش دادند (جباری، ۱۳۸۲، ۱: ۱۳۱۱۴۴). در اوایل قرن سوم پس از حضور امام رضا در خراسان، گسترش تشیع روندی رو به رشدی به خود گرفت، ولی هم چنان شیعیان در اقلیت بوده اند. در این دوره نیز اصحاب خراسانی با امامان در عراق ارتباط داشته اند. در نیشابور از شهرهای بزرگ خراسان با تلاش های اصحاب ائمه، به ویژه فضل بن شاذان و شاگردانش، امامیه از جایگاه رفیع علمی و اجتماعی برخوردار گردید. تشیع در نواحی ماوراءالنهر در مقایسه با خراسان، قدمت کمتری داشت، ولی در نیمه دوم قرن سوم هم زمان با رویداد غیبت صغرا، با فعالیت های ابونضر عیاشی، از عالمان نامور شیعه، تشیع امامی به سرعت در ماوراءالنهر توسعه یافت. عیاشی در شهر سمرقند کانونی علمی را پدید آورد و شخصیت های فراوانی را تربیت کرد (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۵۱؛ طوسی، ۱۴۱۵ق:۴۴۰، ۴۰۷، ۴۱۷ ۴۱۹، ۴۲۱). پرورش یافتگان مکتب عیاشی تأثیر بسزایی در گسترش مذهب امامیه در ماوراءالنهر داشته اند. در این دوران،

ص: ۸۱

حضور جمعیتی امامیه در شهرهایی چون نیشابور، سمرقند، کش، بلخ و مرو قابل توجه بوده است (جعفریان، ۱۳۹۰: ۲۷۶۲۷۸).

پس از غیبت صغرا نیز شیعیان ارتباط خویش را با علمای سرشناس سایر مراکز علمی امامیه، مانند قم و عراق حفظ کردند. دانشیان امامی آن نواحی نیز با نگاشتن کتاب هایی در صدد پاسخ به نیازهای علمی و فرهنگی آنان برآمدند (ر.ک: نجاشی،۱۴۰۷ق: ۳۹۲، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۲)؛ البته ارتباط خراسانیان با شیخ صدوق بیش از سایر عالمان بوده است. سفرهای تأثیرگذار و طولانی صدوق به مناطقی چون: نیشابور، طوس (ایران)، سرخس، مرو، مرورود (ترکمنستان)، بلخ (افغانستان)، سمرقند، ایلاق، فرغانه، اخسیکث، جبل بوتک (ازبکستان) در خراسان و ماوراءالنهر موجب شد که نجاشی از او با تعبیر «وجه الطائفه بخراسان» یاد کند (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۸۹). او دو کتاب مهم من لایحضره الفقیه و کمال الدین را برای رفع نیاز و دغدغه های عقیدتی امامیان آن سامان به نگارش درآورد. اثرگذاری صدوق در آن نواحی به قدری شگرف بوده است که عبدالجلیل قزوینی در این باره می نگارد: «فضل و بزرگی شیخ کبیر ابوجعفر بابویه را خود چگونه انکار توان کرد از تصانیف و وعظ و درس و از ری تا بلاد ترکستان و ایلاق، اثر علم و فضل و برکات زهد و امانت او پوشیده نیست» (قزوینی، ۱۳۵۸: ۴۰)؛ افزون بر این، امامیان آن مناطق به آثار اندیشوران امامی مقیم سایر مناطق، توجه شایانی نشان دادند.

گفتنی است، در خراسان و ماوراءالنهر جریان های گوناگون کلامی افزون بر مذاهب فقهی، فعال بوده اند (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ۱۲: ۴۵۸). می دانیم که نحله کلامی کرامیه، در خراسان ظهور کرده و در آن جا رشد و گسترش یافت. جریان اعتزال و جهمیه نیز در خراسان حضور داشته اند (مقدسی،۱۴۱۱ق: ۳۲۳). مرجئیان هم در آن دیار فعال بوده اند، به گونه ای که شهر بلخ به «مرجی آباد» شهرت یافته بود (بلخی، ۱۳۵۰: ۲۸). در این دوره، دامنه فعالیت خوارج به بخش هایی از خراسان کشیده شده بود (طوسی،۱۴۰۴ق، ۲ : ۸۲۱). سرزمین خراسان و ماوراءالنهر، یکی از اصلی ترین مواطن زهدگرایی و تصوف به شمار می رفت (شمس، ۱۳۸۷: ۴۰۹۴۱۳)؛ با این همه، از تأثیرپذیری امامیان از این گروه ها گزارش نشده است. البته گاهی عالمان امامیِ خراسان با این نحله های فکری در تقابل بوده اند و در ردّ بعضی از آن ها، آثاری را تألیف کرده اند (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۰۷).

از جنبه سیاسی نیز باید گفت، امامیه در آن سامان همواره از آزار و اذیت حاکمان طاهری و سامانی رنجور بوده است. کسانی چون: فضل بن شاذان، ابن بشر سرخسی، ابویحیی جرجانی و ابن کلثوم مروزی از تعقیب و بازداشت و حتی تبعید آن حکّام جور در امان نبوده اند. در برخی

ص: ۸۲

از دوره ها حتی مساجد امامیه نیز توسط فرمانروایان سنی تخریب می گردید (فارسی، ۱۴۰۳ق: ۱۳).

## ۱. جریان هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمن

### ۱۱. گرایش کلامی پیرو هشام و یونس

#### اشاره

هشام بن حکم از اصحاب امام صادق و امام کاظم و از متکلمان سرشناس امامیه است که در قرن دوم، جریان سترگ کلامی را در امامیه بنیان گذاری و رهبری کرد. این جریان با روی کرد عقل گرایی وحیانی، به دفاع و تبیین مبانی عقیدتی امامیه می پرداخت. این خط فکری پس از مرگ هشام بن حکم، در کوفه و بغداد توسط شاگردان وی تداوم یافت، که در این میان نقش یونس بن عبدالرحمن در رهبری این جریان بیش از دیگران آشکار بوده است (رضایی، ۱۳۹۱: ۹۸). در نیمه اول قرن سوم به کوشش برخی از شاگردان مکتب یونس، این دیدگاه کلامی به دو منطقه قم و خراسان راه پیدا کرد که شاخه خراسانی این جریان با تلاش های فضل بن شاذان نیشابوری و شاگردانش، بیش از شاخه قم در بین امامیه جا باز کرد و درخشید (رضایی، ۱۳۹۱: ۱۰۰).

فضل بن شاذان، متکلمِ ژرف اندیش امامیه از اصحاب امام هادی و امام عسکری که از دانش آموختگان کوفه و بغداد بوده، طلیعه دار نسل کلامی هشام و یونس بن عبدالرحمن به شمار می رفته است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۸۱۸). فضل نیشابوری با بهره گیری از ظرفیت این جریان، کانون کلامی جدیدی را در نیشابور و حتی در خراسان بزرگ به وجود آورد و شاگردانی را پرورش داد که در دوره های بعد، به انتشار اندیشه وی همت گماشتند. با نگاهی به بعضی از آثار فضل می توان به تأثیرگذاری علمی او در سایر شهرهای اسلامی پی برد. گفته شده که فضل با اثرپذیری از هشام در موضوعات کلامی مانند: «جسم لا کالاجسام» و «وراثتی بودن علم ائمه»، به ترویج اندیشه هشام در خراسان پرداخته است (رضایی: ۱۳۹۱: ۹۳۹۴). او با این پشتوانه، به نقد آرای گروه های کلامی، مانند: کرامیه، خوارج، معتزله و اهل حدیث اهتمام ورزید و در این راستا کتاب هایی را تألیف کرد (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۰۷). فضل در این رویارویی فکری، به دفاع از اندیشه اسلافش نیز توجه نشان داد. به احتمال فراوان، کتاب النقض علی الاسکافی فی تقویه الجسم وی (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۰۷)، در نقد کتاب علی هشام (ابن ندیم، بی تا: ۲۱۳) ابوجعفر اسکافی معتزلی (م.۲۴۰ق) بوده است. به هر روی، با مرگ فضل نیشابوری

ص: ۸۳

این جریان مقتدر کلامی کم فروغ گردید، ولی این گرایش فکری در محیط خراسان و ماوراءالنهر و حتی در خارج از این نواحی با فراز و نشیب، البته در قالب روایی به حیات خویش ادامه داد.

## ۱۱۱. شاخه نیشابور

این خط فکری در نیشابور با تلاش های پیروان فضل بن شاذان پس از مرگش تداوم پیدا کرد. هرچند هیچ گونه فعالیتی کلامی سترگی از شاگردان وی در دست نیست، ولی گرایش های کلامی آن ها انکارناپذیر است. علی بن قتیبه نیشابوری، شاگرد سرشناس فضل و نویسنده کتاب ذکر مجالس الفضل مع اهل الخلاف (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۵۹)، در گسترش اندیشه فضل در نیشابور نقش آفرین بوده است. او بسیاری از تعالیم و افکار و آثار استادش و نیز درگیری سایر جناح های کلامی را انعکاس داده است (صدوق، بی تا: ۷۶، ۱۳۷، ۲۷۰، ۳۵۶؛ طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۲۷۵و۳۸۹؛ ۲: ۴۶۸، ۴۷۳، ۵۱۴، ۷۷۹، ۷۸۲،۷۹۶؛ نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۵۹). با توجه به برخی از شواهد می توان دریافت، اندیشه فضل تا سال های متمادی پس از مرگ او در نیشابور برجسته بوده است؛ از این روست که زجاجی نیشابوری، متکلم و فقیه بنام معتزلی و از شاگردان ابوالحسن کرخی معتزلی (م.۳۴۰ق)، تقریباً با گذشت یک قرن پس از مرگ فضل بن شاذان، در نقد اندیشه او کتابی را تألیف کرد (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۸۸). با این همه، حلقات به هم پیوسته این جریان کلامی پس از فضل نامشخص است. در نیمه اول قرن چهارم، یکی از متکلمان امامی به نام ابوالطیب رازی مقیم نیشابور از سوی متکلمان اعتزال گرای امامیه آن شهر، به داشتن عقیده ارجاء متهم شده است (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۲۸۲۲۸۳). احتمالاً رازی همانند جمهور امامیان نخستین و برخلاف معتزله، «ایمان» را به عقد قلب و اقرار لسان تفسیر می کرده و عمل را از آثار ایمان می دانستند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۳)، که این دیدگاه در برابر نظریه وعید معتزله قرار داشته است. طبق نظرگاه معتزله، عمل در اصلِ ایمان، اثرگذار و نتیجه قهری ایمان است، به گونه ای که اگر کسی گناهی را مرتکب شد، این گناه از عدم ایمان وی حکایت دارد و لذا مستحق عذاب ابدی است.(۱) شاید از این رو بود که ابوالطیب رازی، مورد اعتراض و اتهام امامیان اعتزال گرا قرار گرفته بود. به نظر می رسد، وی این اندیشه را از فضل، میراث دار آرای برخی کوفیان، به ارث برده باشد؛ به ویژه آن که فضل، دو اثر به نام های کتاب الوعید و کتاب فی الوعد و الوعید به احتمال زیاد در ردّ وعید تألیف کرده بود (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۰۷).

---

۱- . تبیین یاد شده از دیدگاه معتزله را شفاهی از استاد ارجمند حجهٔ الاسلام و المسلمین دکتر محمد تقی سبحانی شنیدم.

ص: ۸۴

ابومحمد علوی نیشابوری (م.۳۷۶ق)، از متکلمان صاحب نام امامیه و شاگرد ابوالطیب رازی (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۲۷۷) نیز ظاهراً در خط فکری فضل قرار داشته است. پدر و عموی وی که در نیشابور قدرت سیاسی و اجتماعی داشته اند و شیخ طوسی با تعبیر «معروفان جلیلان» از آنان یاد می کند (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۵۱) نیز روایات و تألیفات فضل بن شاذان را از علی بن قتیبه، شاگرد مشهور فضل فراگرفته اند (سمعانی، ۱۴۰۸ق، ۳: ۱۲۹؛ ابن فندق،۱۴۱۰ق، ۲: ۴۹۴و۴۹۶). از سوی دیگر، ابومحمد علوی در نزد عمو و احتمالاً پدرش تلمذ کرده است (ابن فندق، ۱۴۱۰ق، ۲: ۴۹۴)؛ با وجود این، گزارش صریحی مبنی بر تأثیرپذیری علوی از اندیشه فضل در دست نیست، ولی با تکیه به برخی شواهد، احتمال حضور وی در خط کلامی فضل تقویت می شود:

اولاً، در دوران اقتدار سیاسی و اجتماعی خاندان ابومحمد علوی در نیشابور، ابن جنید اسکافی (در ادامه از وی سخن خواهیم گفت)، از هواداران فضل بن شاذان، به نیشابور رفته و مورد استقبال گرم شیعیان آن شهر قرار گرفته است؛

ثانیاً، علوی به همراه استادش ابوالطیب رازی از سوی معتزلیان به عقیده ارجاء متهم شده است (ابن مرتضی، بی تا: ۱۱۴)؛

ثالثاً، او نیز مانند فضل بن شاذان و استادش ابوالطیب رازی در موضوع وعید با معتزلیان درگیر بوده است (ابن فندق، ۱۴۱۰ق، ۲: ۴۹۸).

## ۱۱۲. شاخه ماوراءالنهر

این جریان علاوه بر شهر نیشابور و منطقه خراسان، در مناطقی از ماوراءالنهر نیز گسترش یافت. از مهم ترین حامیان این خط فکری در ماوراءالنهر، فردی به نام جبریل بن احمد فاریابی

مقیم کش است. فاریابی تقریباً هم زمان با فضل می زیسته، ولی از ارتباط او با فضل چیزی گزارش نشده است. وی با سفر به نواحی عراق، قم و خراسان، نزد عالمان آن مناطق دانش آموخت (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۱۸). با نگاهی به طرق روایاتی که از فاریابی بازمانده است، می توان به اثرپذیری وی از محمد بن عیسی بن عبید از شاگردان یونس بن عبدالرحمن و نیز به وابستگی او به جریان هشام بن حکم و یونس، پی برد. فاریابی در دفاع از تعالیم هشام و یونس و نیز در تبرئه اتهامات هشام بن حکم، به انتشار اخباری گاه منحصر به فرد همت گمارد (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۵۴۲۵۴۳ و۷۸۳۷۸۵). هم چنین او روایات قابل توجهی را در مذمت اندیشه و شخصیت زراره بن اعین و هم فکرانش، که به نوعی رقیب جریان فکری هشام بن حکم به شمار می رفتند، در

ص: ۸۵

ماوراءالنهر منتشر کرد (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۵۶۳۵۷، ۳۶۴۳۶۵، ۳۹۳۳۹۴،۳۷۳،...). فاریابی در «کَش» مرکز علمی ای دایر کرد و در آن جا به پرورش شاگرد اشتغال داشت (ابن حجر، ۱۳۹۰ق، ۲: ۹۴۹۵) که عیاشی، عالم مشهور امامیه و از هواداران جریان هشام، از جمله دانش آموختگان این حوزه به شمار می رفت.

جعفر بن احمد، مشهور به ابن تاجر سمرقندی و از متکلمان امامیه نیز هم زمان با فضل در سمر قند می زیست. هرچند از ارتباط او با فضل چیزی دانسته نیست، ولی در طرق روایی ابن تاجر افرادی چون عبیدی و یونس قرار دارند؛ حتی در تمجید هشام و یونس و طعن زراره، روایاتی را نقل کرده و عیاشی و کَشی نیز به اخبار وی توجه نشان داده اند (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۱۳۸و۳۵۸؛ ۲: ۵۹۷، ۷۲۵، ۷۸۱)؛ با این حال، نمی توان در باب هم سویی وی با خط کلامی فضل و یونس نظر قاطعی ارائه داد. طاهر بن عیسی الوراق کَشی، از نویسندگان امامی نیز در زمره شاگردان برجسته ابن تاجر قرار داشته (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۲۸) که اخبار فراوانی را از او نقل کرده است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۶۲، ۳۱۱، ۳۲۰، ۳۵۸،...؛ ۲: ۴۷۱، ۵۷۸، ۶۳۷،...). از نظرگاه کلامی وی نیز چیزی نمی دانیم. سهل بن بحر فارسی مقیم کش (طوسی، ۱۴۱۵ ق: ۴۲۷)، از شاگردان فضل بن شاذان، یکی از رواج دهند گان اندیشه فضل در ماوراءالنهر به شمار می رود و روایات باقی مانده او گاهی در مدح یونس همگی از طریق فضل بن شاذان است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۷۷۹۷۸۰،۷۵۶، ۸۱۸)؛ هموست که سلسله تبار علمی فضل تا هشام بن حکم را نقل کرده است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۸۱۸).

محمد بن مسعود عیاشی، عالم نام دار امامیه در ماوراءالنهر نیز به آموزه های هشام بن حکم و یونس و نقد افکار اندیشه رهبران مخالف این جریان مانند زراره توجه نشان داده (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۶۵۳۶۶؛ ۲: ۵۴۹۵۵۱، ۵۵۴۵۶۰،...)، و این گرایش از ارتباط وی با هواداران این جریان ناشی شده است. او نزد جبریل بن احمد فاریابی، مدافع هشامیان در کش، دانش آموخته و روایات وی در مدح و تمجید هشام و یونس و نیز در ذمّ اندیشه زراره و هم فکرانش را انتشار داده است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۶۴۳۶۶، ۵۴۲۵۴۳،...). بنا بر برخی گزارش ها، عیاشی با فضل بن شاذان و شاگردانش به طور مکاتبه ای در ارتباط بوده است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۷۷؛ ۲: ۴۷۳، ۶۶۸، ۶۷۷، ۶۹۸، ۶۳۹ ۶۴۰،...) و از ملاقات حضوری او با فضل چیزی دانسته نیست. احتمالاً وی تحت تأثیر فضل به این جریان تمایل نشان داده است. به نظر می رسد، عیاشی بیشتر به واسطه جبریل فاریابی و محمد بن نصیر کشی، از هواداران جریان فکری هشام و یونس در عراق مانند محمد بن عیسی بن عبید تأثیر پذیرفته است. عیاشی در پی کسب دانش به

ص: ۸۶

مراکز مهم علمی امامیه، مانند بغداد، کوفه و قم سفر کرده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۵۱)، لکن روایات وی از مشایخ مقیم قم، در مصادر روایی یافت نمی شود که تأمل برانگیز است.

عیاشی با تشکیل کانون مهم علمی در سمرقند، شاگردان فراوانی از شرق اسلامی در آن جا گرد آورد که طوسی در رجال قریب به چهل نفر از آنان را با تعابیری چون: «غلمان»، «تلمیذ» و «اصحاب» عیاشی یاد کرده است (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۰۷، ۴۱۷، ۴۱،...). محمد بن عمر کشی، از اندیشوران امامیه، یکی از آن شاگردان به شمار می رود که به جریان کلامی هشام و یونس وابسته بوده است. وی افزون بر دانش آموزی در محضر عیاشی، با سفر به سایر نواحی خراسان و ماوراءالنهر از سایر عالمان امامی نیز بهره برد؛ به خصوص آن که با سفر به شهر نیشابور، از شاگردان فضل بن شاذان، به ویژه ابن قتیبه نیشابوری میراث دار و شاگرد ممتاز فضل بهره برد (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۶۶، ۱۲۰، ۱۲۶،...). با نگاهی به کتاب تهذیب شده معرفهٔ الناقلین کشی، میزان دل بستگی وافر او به محور فکری هشام بن حکم کاملاًـ مشهود است؛ حتی گرایش وی به این جریان، نسبت به استادش عیاشی پررنگ تر به نظر می رسد. کشی با چینش هدف مند روایات و نقل اخبار منحصربه فرد در دفاع از سران این جریان و هم چنین با توجیه یا نقد اقوال نکوهیده درباره شخصیت و اندیشه کسانی چون یونس و فضل، مجدانه تلاش کرده این خط فکری را از برخی اتهامات تبرئه کند (طوسی، ۱۴۰۴، ۲: ۷۷۹۷۸۴، ۷۸۸، ۸۱۸، ۸۲۰۸۲۲)، تا جایی که مخالفان سرشناس یونس و هشام را از هواداران آن دو معرفی کرده است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۷۸۷). کشی نه تنها با استفاده از میراث خراسانیان به دفاع و نشر اندیشه جریان فکری هشام توجه نشان داده، بلکه از طریق راویان قمی ساکن خراسان به میراث هواداران هشام بن حکم در قم دست پیدا کرده و به ترویج آن در خراسان و ماوراءالنهر اهتمام ورزیده است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۵۴۹۵۵۱، ۵۵۴۵۶۰، ۵۶۷۵۶۸). البته عالمان ماوراءالنهری بیشتر در قالب حدیث، به دفاع و انتشار اندیشه این جریان پرداخته اند. این امر موجب شده که برخی نویسندگان به اشتباه، عیاشی و کشی را در زمره محدثان متمایل به حدیث گرایان قم برشمارند (ر.ک: گرامی، ۱۳۹۱: ۱۱۳).

## ۱۱۳. شاخه عراق

این جریان کلامی پس از آن که در نیمه اول قرن سوم به تدریج، از سوی برخی وابستگان این خط فکری به مرکز مهمّ امامیه، یعنی قم و خراسان انتقال یافته بود، پس از مدتی در بازگشتی دوباره از طریق خراسانی ها به عراق راه پیدا کرد. پس از مرگ فضل بن شاذان، برخی از

ص: ۸۷

شاگردان وی سعی کردند بار دیگر این اندیشه ها را در محیط عراق رواج دهند. یکی از این افراد، حیدر بن شعیب طالقانیِ مقیم بغداد است که از طریق محمد بن نعیم بن شاذان، برادرزاده فضل، به کتاب های او دست پیدا کرده و در اوایل قرن چهارم در بغداد به نقل آن آثار اهتمام ورزیده است (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۲۳). ابوالحسن علی بن محمد حداد که طوسی از او با تعبیر «صاحب کتب الفضل بن شاذان» یاد می کند، نیز به تلعکبری، راوی مشهور عراقی، اجازه روایت داده است (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۳۳). افزون بر تألیفات و اندیشه فضل بن شاذان، کتاب های عیاشی نیز در عراق انتشار یافته بود. به گفته نجاشی، ابوالحسن قزوینی(۱) که آثار عیاشی را از شاگردش احمد بن عیسی علوی اخذ کرده بود، نخستین بار وی در سال ۳۵۶ قمری، برخی از آن نوشته ها را با خود به بغداد آورد (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۶۷)؛ البته پیش از او، تلعکبری در سال ۳۴۰ قمری اجازه تمام کتاب های عیاشی را از شاگردش حیدر بن محمد سمرقندی گرفته بود (طوسی، ۱۴۱۷ق:۱۲۰). جعفر بن محمد، فرزند عیاشی نیز ظاهراً در سفر به عراق اجازه روایت تمام آثار پدرش را به ابوالمفضل شیبانی داده بود (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۱۸).

احتمالاً ـ ابن جنید اسکافی، متکلم و فقیه بغدادی، تحت تأثیر تلاش های پیروان فضل در بغداد، به این جریان گرایش پیدا کرده است. هرچند از اساتید و تبار علمی اش تا فضل نامعلوم است، دل بستگی وی به جناح فضل نیشابوری انکارناپذیر است. ارتباط فکری ابن جنید با جریان فضل، موجب شد او در ردّ کتاب زجاجی نیشابوری معتزلی که در نقد فضل نوشته بود، کتاب نقض ما نقضه الزجاجی النیشابوری علی ابی محمد الفضل بن شاذان (ره) را تألیف کند (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۸۸). ظاهراً وی به دلیل وابستگی به این جریان، در سال ۳۴۰ قمری از محیط مهجور عراق به شهر نیشابور، کانون فعالیت فضل گرایان، مسافرت کرد و در آن جا مورد استقبال شیعیان ظاهراً پیروان فضل قرار گرفت (مفید، ۱۴۱۴ق: ۵۶۵۸). به نظر می رسد، این مقبولیت ابن جنید در نیشابور به سبب پیروی او از فضل نیشابوری بوده است. برخی پژوهش گران با توجه به مخالفت های شیخ صدوق با ابن جنید، مسافرت های شیخ صدوق به خراسان، به ویژه نیشابور را در تضعیف نفوذ اندیشه ابن جنید در آن سامان، اثر گذار می دانند (پاکتچی، ۱۳۶۹، ۳: ۲۶۰).

---

۱- . قاضی ابوالحسن علی بن محمد قزوینی کسی است که از زحمات و خدمات علمی عیاشی نزد بغدادیان، مانند ابن غضائری سخن به میان آورده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۵۱).

ص: ۸۸

خراسانیان علاوه بر انتقال آثار و اندیشه این جریان به بغداد، می کوشیدند احادیثی در تمجید رهبران فکری شان، مانند هشام بن حکم را نیز به آن سامان منتقل کنند که شیخ مفید از طریق اینان به برخی از آن احادیث دست پیدا کرده است (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۴۶).

## ۱۱۴. شاخه قم

به رغم آن که جریان کلامی پیرو هشام از عراق به قم و نیشابور منتقل گردید و کسانی چون ابراهیم بن هاشم و علی بن ابراهیم طلیعه دار این تفکر در آن سامان بودند، پس از مرگ فضل نیشابوری نیز با کوشش برخی از شاگردان وی، خط خراسانی این جریان به محیط قم راه پیدا کرد. محمد بن اسماعیل بندقی نیشابوری، شاگرد فضل، روایات منقول از او را به قم انتقال داد. ظاهراً این میراث فضل در قم، تنها مورد توجه کلینی که در محور فکری هشام بن حکم قرار داشت، قرار گرفت (ر.ك: رضایی، ۱۳۹۱: ۱۰۲۱۰۳). کلینی از طریق بندقی بیش از پانصد روایت از فضل در موضوعات گوناگون در کافی ذکر کرده که روایات کلامی وی درباره موضوعاتی چون: بداء، نفی صفت از خداوند غیر از صفات منصوص، معرفت باری تعالی، جبر و قدر و الامر بین الامرین، نفی قیاس و جایگاه ائمه است (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۵۷، ۸۶، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۴۷، ۱۵۸، ۱۶۸). به نظر می رسد، نا هم سویی خط فکری هشام و فضل با قمی ها، موجب روی گردانی آن ها از روایات بندقی شده است، ولی با این حال احمد بن ادریس اشعری قمی (م.۳۰۶ق)

ظاهراً با سفر به نیشابور احتمالاً به دلیل حفظ میراث امامیه، بعضی از کتاب های فضل را از ابن قتیبه نیشابوری اخذ کرده و نجاشی از طریق او به این آثار دست پیدا کرده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۰۷).

## ۱-۱-۵. گرایش پیرو یونس

عده ای از اصحاب ائمه(ع) در عصر حضور،با روشهای مختلف در عرصه فقه به اجتهادگرایی و اندیشه ورزی روی آورده بودند (ر.ك: مدرسی، ۱۳۶۸: ۳۰۳۵). یونس بن عبدالرحمن، اندیشمند نام دار امامیه نیز جریان اجتهاد گرایی ممتازی را در جامعه امامیه رهبری می کرد که با جریان غالب فقهای امامیه متمایز بوده است و شاگردان فقهی وی هم به «یونسی» نام بردار بودند (ر.ك: رضایی، ۱۳۹۱: ۹۸۱۰۰). ظاهراً او در فقه تحت تأثیر حریز بن عبدالله سجستانی، از فقهای اصحاب امام صادق و امام کاظم قرار داشته است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۶۲۷). البته برخی از امامیان، اندیشه فقهی و روش اجتهادی او در فقه را برنمی تافتند و او را به قیاس متهم می کردند (مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۳: ۳۱۱)؛ با وجود این، خط فقهی یونس برای مدتی تداوم پیدا

ص: ۸۹

کرد. در خراسان فضل بن شاذان نیشابوری، فقیه برجسته امامیه و میراث دار تفکر هشام و یونس در عرصه کلام به آرای فقهی یونس توجه نشان داد و با صراحت، از برتری فقه یونس سخن به میان آورد (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۷۸۰). شاید از این روست وی نیز همانند یونس، به قیاس متهم گردید (صدوق، ۱۴۰۴ق، ۴: ۲۷۰؛ مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۳: ۳۱۱). به نظر می رسد، فضل در خراسان در بسط و گسترش آرا و اندیشه فقهی یونس همانند نظریات کلامی وی، کوشش می کرده است؛ به گونه ای که او توانست بخش قابل توجهی از منطقه خراسان را تحت تأثیر فقه اجتهادی یونس قرار دهد، تا جایی که در دوره های بعد، آرای فقهای اجتهادورز سایر مناطق، در خراسان مورد اقبال قرار گرفت. دیدگاه فقهی ابن ابی عقیل عمانی، که از فقهیان و متکلمان ممتاز امامیه و به گفته برخی، از پایه گذاران فقه استدلالی و اجتهادی در دهه های نخستین قرن چهارم بود، در خراسان مورد استقبال قرار گرفت؛ به گونه ای که حُجاج خراسانی در عراق به خرید کتاب فقهی المتمسک بحبل آل الرسول عمانی بیش از هر چیز توجه جدی نشان می دادند (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۸). هرچند دانسته نیست که ابن ابی عقیل در محور فقهی یونس و فضل قرار داشته است یا نه، ولی این اقبال خراسانیان به آثار فقیهان اجتهاد گرا را باید مرهون تلاش های فضل بن شاذان دانست.

ابن جنید اسکافی، دیگر فقیه عراقی که همراه ابن ابی عقیل به «قدیمین» مشهور است، در خط فقهی فضل و یونس قرار داشته و مانند آن دو نیز به قیاس متهم شده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۸۸)، به گونه ای که اصحاب امامیه ظاهراً در عراق تألیفات وی را به سبب این موضوع طرد کردند (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۲۰۹)، ولی در قرون میانی در مدرسه حله احتمالاً ـ به دلیل اجتهاد ورزی بیشتر فقهای حلی، مورد توجه قرار گرفت، تا جایی که علامه حلی درباره کتاب فقهی تهذیب الشیعه لاحکام الشریعه وی می نویسد: «... فلم ار من هذه الطائفه کتاباً اجود منه و لاابلغ و لااحسن عباره و لاادق معنی...» (حلی، ۱۴۱۱ق: ۲۹۱). دیدگاه فقهی او هوادارانی نیز داشته است که به «جنیدیه» نام بردار بودند (مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۲: ۲۹). ظاهراً شیخ صدوق نیز اثر فقهی رساله الی حماد بن علی الفارسی فی الردّ علی الجنیدیه را در نقد همین پیروان فکری ابن جنید نگاشت (مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۲: ۲۹).

ابن جنید به شدت به دفاع از جریان اجتهادگرا برخاست. او در این زمینه کتاب های: کشف التمویه و الالباس علی اغمار الشیعه فی امر القیاس و اظهار ما ستره اهل العناد من الروایه عن ائمه العتره فی امر الاجتهاد را نگاشت و علمای مخالفش را به نافهمی و حتی پنهان کاری در موضوع اجتهاد و قیاس متهم کرد (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۸۷). به نظر می رسد، ابن جنید در

ص: ۹۰

به کـار گیری از روش اجتهـاد و یا قیاس در اسـتنباط احکام شـرعی زیاده روی می کرد و به نوعی، از گرایش فقهیِ یونس و فضـل فاصـله گرفت و در اسـتفاده از عقل، پا را از اسلاف خویش فراتر نهاد؛ تا جایی که یکی از سنّیان نیشابور، قیاس گری وی را همانند روش قیاسـی ابوحنیفه دانسـته و شـیخ مفیـد نیز به رغم دفاع از ابن جنیـد در برابر اتهامات آن سـنی این اتهام را پذیرفته است (مفید، ۱۴۱۴ق (ب): ۵۸۵۹). به نقل مفیـد، او حتی سـخنان ائمه(ع) را از باب اجتهاد و رأی آنان می پذیرفت و اختلاف روایات را حاصـل اجتهاد امامان می دانست (مفیـد، ۱۴۱۴ق (الف): ۷۵)؛ از این رو، مفیـد کتاب النقض علی ابن جنیـد فی اجتهاد الرأی را در نقد وی نوشت (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۰۲). به هر روی، دیـدگاه فقهی ابن جنید نیز مانند ابن ابی عقیل در فضای خراسان، به ویژه شـهر نیشابور مورد توجه قرار گرفت. ابن جنیـد در سال ۳۴۰ قمری با سـفر به نیشابور، با استقبال گرم امامیان این شهر مواجه گردید؛ حتی پس از مراجعه به بغداد نیز شـیعیان نیشابور با ارسال وجوهات شرعی، ارتباط خویش را با وی حفظ کردند (مفید، ۱۴۱۴ق (ب): ۵۶۵۸). به نظر می رسـد، محیـط عراق و شـهر بغـداد برای ادامه حیـات این جریـان فقهی امـامیه از سوی سایر جریان های امامی نا مناسب بوده است و به آن روی خوش نشـان نمی دادنـد. عقل گراهایی چون نوبختیان تا نقل گراهایی چون ابوالقاسم کوفی و عبـدالله زبیری در عراق، در ردّ موضوع اجتهاد و قیاس آثاری را تألیف کردند (ابن ندیم، بی تا، ۲۲۵؛ نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۲۰و۲۲۶)؛ حتی ناشی اصغر، متکلم عقـل گرای امـامیه، در عرصه فقه ظـاهرگرا بوده است (طوسـی، ۱۴۱۷ق: ۱۵۳). ظـاهراً فضـای اجتهادستیزی امامیان در عراق موجب شد، ابن جنید بیش از پیش با خراسانیانِ پیرو فضل ارتباط برقرار کند.

از تداوم گرایش فقهی فضل در نیشابور، گزارش صریحی در دست نیست، اما با توجه به حضور شاگردان وی در آن ناحیه می توان گفت، این خـط فقهی سـال ها پس از مرگ فضل امتـداد داشـته است. در نیمه دوم قرن چهارم ابومحمـد علوی زباری پیش تر از او سخن گفتیم از فقهای برجسـته امامیه، در نیشابور مشـغول فعالیت بود (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۴۲). او از طریق پـدر و عمویش به آثار و افکـار فضـل دست رسـی داشـته است. علوی بسـیار در موضوع قیـاس و اجتهاد بحث و گفت وگو می کرد (ابن فنـدق، ۱۴۱۰ق، ۲: ۴۹۸) و کتـاب ابطال القیاس را نیز در این زمینه به نگارش درآورد (نجاشـی، ۱۴۰۷ق: ۴۴۲). به روشـنی دانسته نیست که آیا او تنها مسئله قیاس مـذموم را مردود می دانسـته، یا هرگونه قیاس و اجتهاد را رد می کرده است؟ بعیـد نمی نماید که ابومحمدعلوی، قیاس مـذموم و مـورد نظر اهـل سـنت را نقـد می کرده است، چه آن که او دو کتـاب الایضـاح فی المسـح علی الخفین و فی المسـح علی الرجلین در موضوع اختلاف برانگیز

ص: ۹۱

امـامیه و اهـل سـنت را نیز تألیف کرده بود (نجاشـی، ۱۴۰۷ق:۴۴۲۴۴۳). بـه هر روی، وابسـتگی وی به گرایش فقهیِ فضـل شـواهد بیشتری می طلبد.

از گسترش این جریان فقهی در ماوراءالنهر گزارشی در دست نیست؛ هرچند عیاشی کتاب های بسیاری در ابواب فقهی تألیف کرده و روایـات فقهی گـاهی بـا اسـناد فضـل و یونس را نقل نموده است. او نزد ابن فضال، فقیه کوفی، تلمـذ کرده و وی را فقیه تر از هم عصرانش وصف نموده است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۸۱۲). به گفته عیاشی، ابن فضال نیز فقه ابن ابی عمیر را بر فقه یونس ترجیح می داده است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۸۵۵)؛ بنابراین، ظاهراً عیاشـی با جریان فقهی یونس هم سو نبوده است. ابونصـر یحیی سمرقندی، از فقهـای گمنـام مـاوراءالنهر نیز به فقه امامیه و اهل سـنت احتمالاً حنفیان رأی گرا فتوا می داده (طوسـی، ۱۴۱۵ق: ۴۵۱)؛ با این حال، گرایش فقهی او نیز نامعلوم است.

## جریان متکلمان اعتزال گرا

جریان پرآوازه کلامی معتزله، روزگاری طولانی بر محیط علمی جامعه مسـلمانان سیطره داشت. هرچند این نحله با مخالفت هایی از سوی سـایر گروه هـای اسـلامی امـامیه و اهل حـدیث مواجه بود، اما آراء و نظریات برخی جریان های کلامی را تحت تأثیر خویش قرار داده بود. زمانی عصـر حضور معصومان(ع) متکلمان امامی عمـدتاً در برابر انـدیشه های معتزلیان موضع گیری می کردند، اما از دهه هـای پایـانی قرن سوم به تدریـج، برخی امامیـان به پاره ای از آموزه های اعتزالی تمایل پیـدا کردنـد. به نظر می رسـد، گرایش برخی گروه های معتزلی، به ویژه معتزله بغداد به افضلیت امام علی (ملطی، ۱۴۱۳ق: ۳۳۳۴). در تلطیف دیدگاه امامیان درباره آنان بی تأثیر نبوده است البته در دوره های پسـینی زمان ابوعبـدالله بصـری بهشـمی و علی بن عیسـی رمانی اخشـیدی معتزلیان بصـری در بغداد نیز با پذیرفتن افضـلیت امام علی، هماننـد معتزلیان بغـداد به شـیعیان نزدیک شدند. شاید از این روست که ذهبی (م.۷۴۸ق)، سال ۳۷۰ قمری را سال پیوند شـیعه و معتزله نامیده است (ذهبی، بی تا، ۳: ۱۴۹). البته امامیان در این دوره، با وجود دیدگاه انتقادی به تعالیم اعتزالی، در برابر اعتزال بصری، به اعتزال بغدادی تمایل بیشتری نشان می دادند. در همین روزگار، شیخ مفید کتاب الرساله المقنعه فی وفـاق البغـدادیین من المعتزله لما روی عن الائمه(ع) را تألیف کرد (نجاشـی، ۱۴۰۷ق: ۴۰۰). بـه هر روی، در اواخر قرن سوم، اندکی از عالمان امامیه به برخی تعالیم معتزله، مانند مسـئله «وعید» متمایل شدند. آنچه بررسی های منابع تاریخی به دست می دهند این است که این نزدیکی ابتدا در بغداد

ص: ۹۲

روی داد. شایـد بتوان گفت ابن جـبرویه، متکلم امـامیه بغـداد، نخسـتین فردی است که در برخی مسائـل بـا معتزلیـان هم نظر گردید (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۴). در قرن چهـارم رفته رفته بر جمـع این افراد افزوده شـد؛ البته امامیـان وعیـدگرا، همـاره در میـان هم کیشـان خویش در اقلیت بودند (منصوربالله، ۱۴۰۶ق، ۱: ۱۳۴).

گرایش به اعتزال تنهـا به امـامیه بغـداد اختصاص نـداشت، بلکه این تفکر در بین امامیان خراسان نیز ورود پیـدا کرده بود. ابومنصور صرام نیشـابوری احتمالاًـ زنـده در نیمه اول قرن چهارم یکی از افراد شاخص این خط فکری در نیشابور به شـمار می رود. طوسـی با تأکید بر جایگاه رفیع سیاسی و اجتماعی وی، از او با تعبیر «من جمله المتکلمین» یاد کرده است (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۲۷۷). وی همانند معتزلیـان بغـدادی، به نظریه وعیـد باورمنـد بوده (همـان) و در محیـط علمی نیشابور به شـدت از این انـدیشه دفاع می کرده است. از اندیشه و آرای صرام نیشابوری چیز زیادی بر جای نمانده است؛ از این رو، از روابط وی با معتزلیان و نیز گستره فعالیت های کلامی او چیزی دانسته نیست.

ابن عبـدک جرجـانی (زنـده در نیمه اول قرن چهارم هجری)، متکلم نام آور امامیه که مباحث علمی خویش را در نیشابور دنبال می کرد، نیز یکی دیگر از عالمان اعتزال گرای خراسان به شمار می رود. او با حضور در مجالس درس ابوهاشم جبایی، بزرگ معتزلیان بصـره و نیز در محفل علمی ابوالقاسم بلخی، اندیشـمد سرشـناس معتزلیان بغداد، با آموزه های اعتزالی آشنا شد (ابن مرتضی، بی تا: ۱۰۹)؛ امـا وی به طیف اعتزال بغـداد بیش از طیف اعتزال بصـره توجه نشـان داد (طوسـی، ۱۴۱۷ق: ۲۸۲) وماننـد معتزلیان بغداد به مسـئله وعید اعتقاد داشـته و در جامعه علمی نیشابور با مخالفان این موضوع نیز درگیر بوده است (طوسـی، ۱۴۱۷ق: ۲۸۲۲۸۳). او به دلیل روی کرد اعتزالی اش، بیش از امامیه مورد توجه زیدیانِ معتزلی مسـلک قرار گرفته است (ر.ک: هارونی، ۱۴۲۲ق: ۲۰۹، ۲۶۸، ۲۷۳، ۴۵۴).

گفتنی است، ابوالحسـین سوسـنجردی، از متکلمان امامیه و شاگرد ابوسهل نوبختی را نیز در زمره وعیدگرایان برشمرده اند (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۸۱)، در حالی که نوبختیان خود اعتقادی به وعیـد نداشـته اند (حسـینی زاده، ۱۳۹۱: ۲۰) و حتی ابومحمـد نوبختی در ردّ این مسئله کتاب الردّ علی اصحاب المنزله بین المنزلتین فی الوعید را نگاشت (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۶۴). ظاهراً وی تحت تأثیر ابوالقاسم بلخی معتزلی به وعید گرایش پیدا کرده، چه آن که او زمانی در خراسان نزد بلخی به سر می برده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۷۶).

ص: ۹۳

از فعالیت ها و سرانجام این طیف اعتزال گرای امامیه، گزارش زیادی در دست نیست، ولی می دانیم که فرزند و نواده صرام در زمره عالمان امامیه قرار داشته اند و ابوحازم نیشابوری، از شاگردان صرام نیشابوری، برای ترویج اندیشه استادش در نیشابور فعالیت می کرد. شیخ طوسی

ظاهراً پیش از ورود به بغداد کتاب اصول الدین یا بیان الدین صرام را نزد ابوحازم نیشابوری فراگرفته (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۲۷۷) که احتمالاً ـ فراگیری این کتاب، زمینه ساز آشنایی شیخ طوسی با دیدگاه های معتزلیان بوده است. بنا بر پاره ای از گزارش ها، شیخ طوسی خود در آغاز به نظریه وعید اعتقاد داشته و بعد ها از آن نظر برگشته است (حلی، ۱۴۱۷ق: ۲۴۹و۲۵۰). به نظر می رسد، او در خراسان تحت تأثیر ابو حازم نیشابوری به دیدگاه وعید تمایل نشان می داد و پس از مهاجرت به بغداد، با اثرپذیری از متکلمان بغدادی مانند شیخ مفید و سید مرتضی، از آن دیدگاه دست کشیده است.

اما روی کرد اعتزال گرایان امامی در جامعه امامی خراسان، به ویژه شهر نیشابور با مخالفت های جدی روبه رو بوده است، که ریشه این مخالفت ها را باید در مدرسه کلامی کوفه پی جویی کرد. در پیشینه شناسی نزاع امامیه و معتزله در می یابیم که امامیان نخستین

در مدرسه کوفه در تقابل جدی با معتزلیان قرار داشته اند. میراث داران کلام کوفه در خراسان نیز مانند اسلافشان، فکر اعتزالی را برنتابیده و در نقد این تفکر به جد همت گماشتند. فضل بن شاذان نیشابوری، متکلم پرآوازه امامیه، با تألیف آثاری مانند: النقض علی الاسکافی، الردّ علی الاصم و الردّ علی اهل التعطیل، در ردّ دیدگاه رهبران معتزله و آموزه های آنان، بیش از دیگران کوشید (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۰۷)؛ از این رو، رهبران معتزله خراسان دیدگاه فضل را مورد انتقاد قرار دادند. زجاجی نیشابوری معتزلی، از شاگردان ابوالحسن کرخی معتزلی (م.۳۴۰ق) و از عالمان نیشابور، سال ها پس از مرگ فضل کتابی در نقد اندیشه وی نگاشت (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۸۸) که ابن جنید بغدادی از هواداران فضل با نگاشتن کتاب نقض ما نقضه الزجاجی النیشابوری علی ابی محمد الفضل بن شاذان (ره) به دفاع از فضل دست یازید (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۸۸).

ابوالطیب رازی، از متکلمان امامی مقیم نیشابور، نیز در مخالفت با خط اعتزال گرایان امامیه در خراسان فعال بود. او روی کرد اعتزالی ابومنصور صرام نیشابوری و ابن عبدک جرجانی را برنمی تافت و با اندیشه وعیدی آنان مخالفت می ورزید (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۲۸۲۲۸۳)؛ در مقابل، اعتزال گرایان وعیدی نیز او را به گرایش عقیده ارجاء متهم می نمودند (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۲۸۲۲۸۳)، چه آن که معتزلیان، ناصواب امامیه را به دو گروه «مرجئی» و «وعیدی» تقسیم

ص: ۹۴

می کردند (منصوربالله، ۱۴۰۶ق، ۱: ۱۳۴). هرچند از آثار و اندیشه رازی گزارش زیادی در دست نیست، ولی بعید نمی نماید او با تأثیرپذیری از اندیشه فضل بن شاذان، به مقابله با وعیدیان امامی برخاسته باشد. ابومحمد علوی نیشابوری، شاگرد رازی (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۲۷۷) نیز فراوان در مسئله وعید ظاهراً با معتزلیان بحث و گفت وگو می کرد (ابن فندق،۱۴۱۰ق: ۴۹۸). احتمالاً از همین روست که نویسندگان معتزلی او را نیز مانند استادش ابوالطیب رازی، به ارجاء متهم کرده اند (ابن مرتضی، بی تا: ۱۱۴).

## جریان محدثان خراسان و ماورا النهر

جریان حدیث گرایی که بیشتر به دریافت و فهم روایات و تبیین درون حدیثی توجه داشته، از سابقه ای طولانی در تاریخ فکر امامیه برخوردار است. این خط فکری در کوفه حضور داشته و پس از افول مدرسه کوفه در میان قمیان رشد کرد و ادامه حیات داد. البته هم زمان با قم در سایر مراکز امامی نشین، از جمله خراسان و ماوراءالنهر نیز این جریان گسترش یافت. حدیث گرایان خراسانی با بهره مندی از مدرسه حدیثی کوفه و مشایخ کوفی، مقدار قابل توجهی از میراث روایی آن شهر را به خراسان و ماوراءالنهر انتقال دادند. ابراهیم و حمدویه بن نصیر کشی که از آن دو برادر با تعابیری چون «کثیر العلم و الروایه» یاد شده است (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۰۷ و ۴۲۱)، سهم بسیاری در این زمینه دارند. آنان احادیث فراوانی در عراق، به خصوص کوفه، نزد مشایخی چون: عبیدی، ابن نوح و یعقوب بن یزید آموخته و آن گاه در خراسان و ماوراءالنهر انتشار دادند (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۷۰، ۱۰۸، ۱۱۳، ۲۰۵، ۲: ۴۳۶، ۴۶۸ ، ۵۲۰،...). حمدویه احتمالاً ـ به یعقوب بن یزید انباری مخالف یونس تمایل داشته (طوسی، ۱۴۱۵ق:۴۲۱)، ولی کشی بیشتر روایات وی از عبیدی را انعکاس داده است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۴۶، ۵۹، ۶۲، ۲۸۲،...). محمد بن نصیر، برادر دیگر آن دو نیز روایات بسیاری (بیشتر از محمد بن عیسی بن عبید) را از عراق به ماوراءالنهر آورد. کشی و حتی استادش عیاشی به وفور از آن ها بهره برده اند (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۳۸، ۳۵۸، ۳۸،...؛ ۲: ۷۲۹۷۳۰، ۷۸۴،...). سرزمین ماوراءالنهر در این روزگار محیطی مناسب برای انتشار حدیث به شمار می رفته است، تا جایی که بعضی از کوفیان بدان جا کوچیدند. ابراهیم بن علی کوفی، عالم، راوی و نویسنده بزرگ کوفه به سمرقند رفته و در آن جا ساکن شد و احادیث کوفیان را به آن سامان منتقل کرد (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۰۷).

حضور حجم قابل ملاحظه ای از میراث روایی امامیه در پهنه خراسان و ماوراءالنهر، توجه قمیان حدیث شناس را به آن دیار معطوف کرد. آنان با وجود در اختیار داشتن بسیاری از

ص: ۹۵

احادیث امامیه منتقل شده از کوفه ، خود را از احادیث موجود در خراسان بی نیاز نمی دیدند؛ از این رو، تبادلات حدیثی بین محدثان این دو منطقه برقرار گردید. از جمله کسانی که قمی ها به نقل روایت از او اهتمام ورزیدند، حمدان بن سلیمان نیشابوری است که در کوفه احادیث فراوانی را نزد افرادی چون: بنوفضال، ابن ابی الخطاب، ایوب بن نوح و دیگران فراگرفته بود. با نگاهی به منقولات باقی مانده از حمدان نیشابوری، می توان دریافت که محدثان قمی بیش از خراسانی ها به روایات وی تمایل نشان دادند و افرادی چون: محمد بن یحیی العطار، احمد بن ادریس اشعری و محمد بن احمد بن یحیی بیش از دیگران، روایات وی را در قم انتشار دادند (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۴۲۸؛ ۴: ۴۳۳، ۵۴۴، ۵۷۹۵۸،...؛ صدوق، ۱۳۸۵ق، ۱: ۲۹۹). عمرکی بوفکی نیشابوری، از محدثان مشهور امامیه، تعداد قابل توجهی از آثار روایی را از مشایخ کوفه اخذ کرده و در خراسان رواج داد. روایات وی بیش از خراسانی ها مورد توجه حدیث گرایان قمی، نظیر احمد بن ادریس اشعری قرار گرفت (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۹۳، ۱۹۵، ۲۲۵، ۴۲۷،...؛ ابن قولویه، ۱۴۱۷ق: ۴۱، ۱۸۷،۲۳۱،...). علی بن حسین دقاق نیشابوری نیز یکی دیگر از محدثان آن ناحیه است که عالمان قمی، مانند سعد اشعری و محمد بن یحیی العطار از او حدیث آموخته اند (خویی، ۱۴۱۳ق، ۱۲: ۴۰۶ و ۴۱۰).

از سویی، محدثان قمی نیز برای عرضه میراث روایی موجود در قم، رهسپار خراسان و ماوراءالنهر گردیده و حتی برخی از آن ها در آن دیار مقیم شدند. یکی از این افراد، علی بن محمد بن فیروزان قمی مقیم کش است. وی که با تعبیر «کثیرالروایه» شناخته می شود (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۲۹)، روایات فراوانی از مشایخ قم، به ویژه از احمد بن عیسی اشعری و محمد بن احمد بن یحیی اشعری را در خراسان و ماوراءالنهر در موضوعات گوناگون منتشر کرد. شمار قابل ملاحظه ای از این احادیث در تمجید زراره و هم فکران او و حتی در مدح مشایخ قمی بوده است (طوسی، ۱۴۰۴ق،۱: ۳۴۵، ۳۵۵، ۳۶۹، ۴۳۴؛ ۲: ۸۵۸۸۵۹، ۶۲۴،...). عیاشی و کشی با وجود تفاوت دیدگاه، به روایات ابن فیروزان، به ویژه احادیثی از طریق محمد بن موسی همدانی و ابراهیم بن هاشم در مدح هشام، توجه شایانی نشان دادند (طوسی، ۱۴۰۴ق: ۵۴۹ ۵۵۱، ۵۶۷۵۶۸،...). البته اخبار وی از مشایخ قم در مذمت یونس بن عبدالرحمن، واکنش کشی

مدافع جریان یونس را برانگیخته و او را به توجیه سندی و دلالی این منقولات وادار کرده است (طوسی، ۱۴۰۴ق ، ۲: ۷۸۵ ۷۸۸). بعضی از شاگردان سعد بن عبدالله، محدث نام دار قم نیز سفرهایی به خراسان و ماوراءالنهر داشتند. یکی از آن ها محمد بن قولویه قمی است که

ص: ۹۶

حـدیث قمیـان را به آن منطقه منتقـل کرد. قریب صددرصـد این روایـات که کشـی نقل کرده، از طریق سـعد اشـعری بوده است که شمار قابل توجهی از آن در مدح زراره و هم فکرانش می باشد (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۴۷۳۵۵، ۳۷۱، ۳۹۸۳۹۹،...). حسین بن حسن بن بنـدار قمی، شـاگرد دیگر سـعد اشـعری نیز بـا سـفر به مـاوراءالنهر، روایـات قمی هـا را در آن جا نشـر داد (طوسـی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۴۸۳۵۲، ۴۱۵؛ ۲: ۵۰۷۵۰۸). یکی از کتاب های حـدیثیِ محمـد بن حسن بن بندار قمی نیز از طریقی نامعلوم به ماوراءالنهر راه پیدا کرده بود که کشی از آن استفاده کرده است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۴۲۳۴۳؛ ۲: ۴۸۷، ۷۹،...). ابوعلی احمد بن علی قمی معروف به «شـقران» نیز در کش سـکنا گزیده بود (طوسـی، ۱۴۱۵ق: ۴۰۷). او شـماری از روایـات مشایـخ قم را در ماوراءالنهر منتشـر کرد که کشـی بخشـی از آن را در کتـابش انعکاس داده است (طوسـی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۱۰۵، ۲۲۴۲۲۷، ۹۰۹۲؛ ۲: ۵۷۹،۶۷۸، ۸۵۱). ابومحمد جعفر بن احمـد، یکی از فقهـای قمی تبار نیز به منطقه ایلاق ماوراءالنهر رفته و در آن سـکنا گزیـد. احادیث انـدکی از او در مصادر امامی منعکس شـده است (صـدوق، بی تا: ۴۸-۴۱۷؛ صدوق، ۱۴۰۴ق، ۱: ۱۳۹). محمـد بن حسن قمی که به یکی از خانـدان های دانش پرور قمی منسوب بود، در بخـارا اقـامت داشت؛ همو که صـدوق کتـاب کمال الـدین را به درخواست وی نگاشت (صـدوق، ۱۴۰۵ق: ۲و۳). از روایات وی چیزی گزارش نشده است.

از سوی دیگر، بعضـی از نسل پسـینی خراسانی ها به قم آمـده و نزد مشایخ محدث قم علم آموزی کردند (طوسـی، ۱۴۱۵ق، ۴۰۷). یکی از این افراد ابراهیم بن محمـد بن عبـاس ختلی است. او روایات قابل توجهی را از سـعد بن عبـدالله و احمـد بن ادریس اشـعری آموخت و به ماوراءالنهر انتقال داد (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۴۶،۳۴۱؛ ۲: ۶۲۸،۶۱۴،۴۷۳،...). البته وی در کوفه، نزد ابن فضال نیز تلمذ کرده بود (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۰۷).

تکاپوی جریان حـدیث گرایی در خراسان و ماوراءالنهر در نیمه دوم قرن چهارم رفته رفته به محاق رفت. در این دوره که تقریباً همه جریان های امامی در آن دیار رو به افول بودنـد، جریان حدیث گرایی نیز رونق پیشـین خویش را از دست داد، که نقش دولت های شیعه ستیز آن نواحی همچون غزنویـان را نبایـد در تضـعیف امـامیه از نظر دور نگاه داشت. به هر روی، در این دوره شـیخ صـدوق، محدث شـهیر امامیه، با سـفرهای متعدد و طولانی به بسیاری از مناطق خراسان و ماوراءالنهر، با شیعیان آن دیار ارتباط برقرار کرد. او افزون بر برگزاری جلسات املای حدیث و نگارش آثاری در رفع دغدغه های دینی امامیان این نواحی، کوشـید میراث روایی امامیه در

ص: ۹۷

خراسان و ماوراءالنهر را گردآوردی کند؛ از این رو، شمار قابل ملاحظه ای از احادیث امامی موجود آن منطقه، از خطر انقراض نجات پیدا کرد. گفتنی است، مظفر بن جعفر سمرقندی که میراث روایی عیاشی را در اختیار داشت (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۴۲)، در انتقال آن به شیخ صدوق بسیار نقش آفرین بوده است (نمازی، ۱۴۱۲ق، ۷: ۴۳۴).

### جریان متهم به غلو

در میان اصحاب نخستین امامیه، طیفی وجود داشته است که به دلیل دیدگاه ویژه شان درباره امامان اهل بیت(ع) از سوی اصحاب سرشناس امامی، به زیاده روی در اعتقادات متهم شده اند. این گروه با طیف غالیان مطرود امامی، مانند: ابوالخطاب، بیان بن سمعان و دیگران متمایز هستند. افراد متهم به غلو در کوفه، مانند جابر بن یزید جعفی و مفضل بن عمر جعفی با آن که از سوی برخی اصحاب امامیه مورد نقد قرار داشته اند، ولی اندیشه و روایات اینان در میان امامیان رواج داشته است و برخی اصحاب به نقل روایت از آن ها اقبال نشان می دادند؛ این در حالی بود که ائمه(ع) و بزرگان امامی هیچ گاه به غلات مطرود روی خوش نشان نداده، با نشر تعالیم آنان در جامعه امامیه به شدت مبارزه می کردند. البته غالیان مذموم تلاش می کردند برای موجه جلوه دادن دیدگاه هایشان، خود را به متهمان به غلو متصل کنند.

به هر روی، جریان متهمان به غلو در آستانه غیبت صغرا در دیار خراسان و ماوراءالنهر حضور قابل توجهی داشته اند. از آغاز ورود این تفکر در آن سامان، گزارش روشنی در دست نیست. بنا بر گزاره ای تاریخی در زمان مأمون عباسی، والی شیعی مذهب بلخ فرمان داد که در اذان شهادت ثالثه افزوده شود (بلخی، ۱۳۵۰: ۳۸). از آموزه های این گروه در خراسان اطلاعات اندکی وجود دارد؛ این که آن ها در زمینه علم ائمه(ع) اعتقادی ویژه داشتند که این اعتقاد، مخالفت فضل بن شاذان را برانگیخته بود (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۸۱۹۸۲۰).

نکته جالب توجه این که از حضور غالیان مطرود در خراسان و ماوراءالنهر گزارش نشده است، در حالی که این غلات در سایر مناطق امامی نشین چون عراق و حتی قم حضور داشته اند. می دانیم که رهبران فکری این جریان در خراسان و ماوراءالنهر با شخصیت های مشهور متهم به غلو در آن نواحی مرتبط بوده اند (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۷۱؛ ۲: ۴۴۳–۴۴۷). نصر بن صباح بلخی، از علمای شاخص این گروه در خراسان، میراث غالیان عراق را در خراسان و ماوراءالنهر انتشار داد. او بسیاری از منقولات اسحاق بن محمد بصری را که کشی از او با تعبیر «رکن من ارکانهم (غلات)» یاد می کند (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۶۱۳)، در خراسان رواج داد. وی با حسن بن علی

ص: ۹۸

السجاده غالی پرآوازه نیز ارتباط داشته و از وی حدیث شنیده است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۸۴۱ و۷۰۹)؛ با وجود این، بلخی در نقد غالیان مذموم اخباری را نقل کرده که کشی در مواردی فراوان از آن اخبار در کتاب خویش بهره برده است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۸۰۳۸۰۶، ۸۲۸). به نظر می رسد، محیط خراسان برای نشر افکار جریان متهم به غلو، از دیگر مراکز امامی نشین مناسب تر بوده است؛ از این رو، بعضی از غلو گرایان به آن دیار رفت و آمد می کردند. حسن بن خَرّزاد قمی که در عقیده تندروی داشته است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۴) نیز به کش رفته و در آن جا مقیم شد (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۲۱). حسین بن عبیدالله محرّر، شوهر خواهر وی نیز به اتهام غلو از قم اخراج گردید (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۷۹۹)، ولی از عزیمت او به ماوراءالنهر چیزی دانسته نیست. ظاهراً محمد بن بحر رهنی کرمانی، از متکلمان متهم به ارتفاع که کشی از او با عنوان «غالی کینه توز» نام می برد، با خراسانیان مرتبط بوده و نیز سفری به آن دیار داشته است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۶۲). گفتنی است، آثار رهنی نیز بیشتر در خراسان با اقبال روبه رو بوده است (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۲۰۸). اَحْکَم بن بشار مروزی که کشی با تعبیر «غالٍ لا شیء» (غالیِ بی ارزشی که نباید به او توجه کرد) از وی یاد می کند نیز به بغداد رفت و آمد داشته و برخی از هم فکرانش اخبار وی را در خراسان ترویج می کردند (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۸۳۹۸۴۰). البته افرادی مانند احمد بن علی بن کلثوم سرخسی و آدم بن محمد بلخی نیز در زمره متهمان به غلو و تفویض جای دارند (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۰۷)، ولی از ارتباط اینان با هم فکرانشان در خارج از خراسان، گزارشی در دست نیست.

جریان متهمان به غلو در خراسان و ماوراءالنهر از سوی سایر جریان های امامیه مورد انتقاد قرار داشته است. فضل بن شاذان نیشابوری در مبارزه با آموزه ها و اندیشه آن ها بسیار فعال بوده است؛ حتی به دستور او، پیروانش از دادن وجوهات مالی به وکیل اعزامی امام عسکری، به دلیل حضور آن وکیل در میان غالیان نیشابور، امتناع کردند (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۸۲۱). فضل همواره رهبران فکری این گروه را تخطئه می کرد (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۷۹۶ و۸۳۷) و حتی کتاب الرد علی الغلاۀ را در نقد آنان نگاشت (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۱۹۸). عیاشی نیز روایاتی را درباره نکوهش غالیان نقل کرده، اما کشی در این باره بیش از استادش در طعن و مذمت خط غالیان توجه نشان داده است. او ضمن نقل روایات مذمت آمیز درباره این گروه، هرگونه اخبار در مدح رهبران آن ها را نیز نقد و یا توجیه می کند (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۶۱۴، ۶۱۶۶۱۷، ۶۵۸، ۸۴۱).

ص: ۹۹

با این همه، منقولات این متهمان به غلو از سوی خط اصیل امامی در خراسان و ماوراءالنهر، همانند قمیان به طور کلی به کنار نهاده نمی شد. با نگاهی به مشایخ اسناد روایی کشی، به روشنی می توان دریافت که او در عین مخالفت جدی با افکار غلوگرایی، از نقل روایت از گروه متهمان به غلو هیچ ابایی نداشته و نقل روایت از کسانی را که مأمون در حدیث بوده اند، روا می دانسته است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۸۱۳). عیاشی نیز با رعایت این شرط، از آن ها حدیث نقل می کرده است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۸۱۳). این روی کرد عالمان خراسان سبب شد که میراث روایی این گروه در منابع امامیه آن سامان ورود پیدا کند. گفتنی است، این دسته از عالمان امامی در نشر و ترویج میراث روایی امامیه در پهنه خراسان و ماوراءالنهر کوشا بوده اند. روایات آدم بن محمد بلخی و ابن کلثوم سرخسی در مصادر امامیه قابل توجه است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۸۱۳، ۷۸۱، ۷۸۷، ۷۸۸،...) و از حسن بن خرزاد قمی مقیم کش نیز با تعبیر «کثیر الحدیث» یاد کرده اند (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ۴۴). نصر بن صباح نیز افزون بر مشایخ متهم به غلو، از علمای بزرگ روزگار خویش استفاده کرده است که فضل بن شاذان و احمد بن عیسی اشعری از آن جمله اند (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۴۷۱، ۵۷۲، ۵۷۴۵۷۵).

## طیف های ناشناخته

### اشاره

افزون بر آن چهار جریان فکری امامیه که از حضور آن ها در خراسان و ماوراءالنهر سخن به میان آمد، عده ای از متفکران بنام امامی نیز در آن دیار حضور داشتند که گزارش های رسیده، تنها پاره ای از زندگی علمی آنان را به دست می دهند و از این اندک نمی توان ارتباط ایشان را با جریان های پیش گفته کشف کرد، اما به دلیل جایگاه مهمّ فکری و علمی این گروه، در این بخش به آنان می پردازیم. اینان با توجه به پیشینه اعتقادی شان به دو طیف تقسیم می گردند؛

### علمای مستبصر

#### اشاره

پس از آن که مکتب فکری امامیه در کوفه، در اواخر قرن دوم کم فروغ گشت و سرانجام به افول گرایید، احتمال داشت که گرایش به آموزه ها و مبانی امامیه نیز در جهان اسلام تضعیف گردد، اما در سده سوم گرایش به امامیه روندی رو به رشدی به خود گرفت. این اقبال در بین فرهیختگان سایر نحله های فکری بیش از پیش مشاهده می شود. در محیط دانش پرور عراق، کسانی چون ابوعیسی وراق، ابن راوندی، ابن مملک جرجانی و در ری ابن قبه رازی از اعتزال به امامیه گرایش پیدا کردند. محمد بن ابراهیم ثقفی و ابوالفضل جعفی صابونی، دو تن از علمای

ص: ۱۰۰

سر شناس زیدیه نیز در این دوره به امامیه گرویدند. به نظر می رسد، تحولات عقیدتی به نفع امامیه در این دوران، ریشه در کوشش های بنیادین مدرسه کوفه داشته است.

منطقه خراسان و ماوراءالنهر نیز از پدیده گرایش به امامیه بیگانه نبوده است. افرادی از گروه های مختلف فکری در این دیار به مذهب امامیه روی آوردند. از چرایی و چگونگی روی گردانی اینان به مذهب امامیه، چیزی در دست نیست. با نگاهی به جایگاه این افراد می توان به شخصیت ممتاز علمی و مذهبی آنان پی برد. به جز ابونضر عیاشی که در خط فکری هشام بن حکم قرار دارد، درباره وابستگی جریانی سایر علمای مستبصر خراسان و ماوراءالنهر، به دلیل حجم اندك گزاره ها نمی توان اظهار نظر جامعی ارائه کرد؛ لذا به معرفی آنان اکتفا می شود.

### ۱-۱. ابن کلثوم مروزی

محمد بن سعید بن کلثوم مروزی که از او با تعبیر «اَجِلّه المتکلمین بنیسابور» یاد شده، در آغاز بر مذهب خوارج بوده، آن گاه به امامیه گرایش یافته است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۸۲۲). با توجه به هم زمانیِ تقریبی حضور وی با فضل بن شاذان متکلم پرآوازه امامیه در نیشابور، احتمال دارد او تحت تأثیر فضل به امامیه پیوسته است؛ به ویژه آن که فضل آثاری در نقد رهبران خوارج تألیف کرده بود (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۰۷). به نظر می رسد، مروزی پس از تغییر مذهب در حمایت از مبانی فکری امامیه در نیشابور فعال بوده است و از این رو، امیران طاهری وی را مدتی در بند کردند (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۸۲۲)؛ همان گونه که فضل بن شاذان نیز به دلیل فعالیت هایش در نیشابور از سوی طاهریان تبعید شده بود (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۸۲۱).

### ۱-۲.ابو یحیی جرجانی

احمد بن داود بن سعید فزاری، که در آغاز در زمره رهبران اهل حدیث به شمار می رفت، سپس به مذهب امامیه روی آورد (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۸۱۳). از چرایی تحول مذهبی او چیزی دانسته نیست. ممکن است او نیز تحت تأثیر عالمان امامی، مانند فضل بن شاذان تغییر مذهب داده باشد، چه آن که فضل در نقد اهل حدیث فعال بوده و در این باره آثاری را تألیف کرده بود (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۰۷). وی پس از گرایش به امامیه، به شدت علیه اهل حدیث در خراسان موضع گیری کرد. جرجانی کتاب هایی، مانند: محنه النابته، خلاف عمر بروایهٔ اهل الحشو، فضائح الحشویه، کتاب الصهاکی، الردّ علی الحنبلی و استنباط الحشویه را در نقد اهل حدیث نوشت (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۵۴۴۵۵)؛ از این رو، او مورد کینه توزی اهل حدیث خراسان قرار گرفت، تا

ص: ۱۰۱

جایی که با سعایت آن ها، حاکم طاهری به قطع دست و پا و زبان وی فرمان داد (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۸۰).

## ۱۳. تاج العلماء نیشابوری (م.۳۳۵ق)

از نام و نَسَب وی چیزی دانسته نیست، ولی با توجه به لقبش درمی یابیم که او بین عالمان عصر خویش، جایگاه بلندی داشت. تاج العلما در آغاز پیرو اهل سنت بوده است. به گزارش تاریخ نویسان اهل سنت، وی کتاب های ارزش مندی را در موضوعات فقه و کلام نوشته بود (ابن حجر، ۱۳۹۰ق، ۲: ۷۰). او به دلایلی که بر ما پوشیده است، به امامیه گروید. نویسندگان سنی با تعبیر «یقول بالرجعه» از نیشابوری سخن به میان می آورند (ابن حجر، ۱۳۹۰ق، ۲: ۷۰). ظاهراً وی در دفاع و تبیین مسئله «رجعت» بسیار فعال بوده است. او در زمینه حیات امام زمان نیز مناظراتی هم با مخالفان داشته است (ابن حجر، ۱۳۹۰ق، ۲: ۷۰۷۱).

## طیف متکلمان منفرد

### اشاره

برخی از افراد اندیشمند و صاحب نظر امامی در خراسان و ماوراءالنهر می زیستند که از گرایش و خطوط فکری آنان گزارشی در دست نیست، اما با توجه به تألیفات و فعالیت های علمی شان می توان دریافت که آنان در تاریخ فکر امامیه آن منطقه، بی تأثیر نبوده اند. از آن رو که اطلاعات پیرامون این افراد اندك است، تنها به معرفی این گروه می پردازیم.

### ۲-۱. ابن شکیب مروزی

حسین بن اشکیب مروزی، از اصحاب امام هادی و امام عسکری (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۳۸۶-۳۹۸) و از متکلمان نام دار امامیه است که در شهرهای سمرقند و کشّ اقامت داشته و مدتی نیز در قم به سر برده است (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۳۸۶-۳۹۸). طوسی درباره اش می نویسد: «فاضل، جلیل، متکلم، فقیه، مناظر، صاحب تصانیف، لطیف الکلام، جیدالنظر» (طوسی، ۱۴۱۵ق:۴۲۰). نجاشی نیز او را در شمار متکلمان برشمرده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۴). ابوالحسن اشعری نیز ضمن معرفی متکلمان و نویسندگان شیعه، ایشان را ردیف اندیشورانی چون هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمن قرار داده است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۶۳). از مناظرات وی با علمای سایر ادیان نیز گزارش هایی در دست است (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۵۱۶).

او دو کتاب کلامی الرد علی من زعم أن النبی کان علی دین قومه و الرد علی الزیدیه را تألیف کرده بود که مفید بعدها به آن ها دسته یافته بود (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۴).

ص: ۱۰۲

## علیم شاشی

ابوسلمه علیم بن محمد بکری شاشی (ساسی)، یکی از متکلمان امامیه است که ظاهراً در ناحیه شاش (معرب چاچ که امروزه تاشکند پایتخت ازبکستان است) می زیست (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۰۴). از فعالیت های علمی وی گزارشی زیادی در دست نیست. تنها از کتاب التوحید وی که ظاهراً با روش کلامی تدوین یافته بوده، در منابع یاد شده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۰۴).

## دست آورد

آنچه در تحلیل و بررسی این نوشتار به دست آمد این است که در بازه زمانی یادشده، بسیاری از جریان های فکری و فرهنگی امامی در حوزه جغرافیایی خراسان و ماوراءالنهر، همانند سایر مناطق امامی نشین حضوری فعال داشته اند. با پی جویی آبشخور و منابع فکری این جریان ها، درمی یابیم که برخی از آن ها ریشه در مدرسه فکری کوفه دارند، چراکه پس از کم فروغ شدن فعالیت های علمی در آن مدرسه، بسیاری از میراث فکری آن به سایر مناطق امامیه، از جمله خراسان و ماوراءالنهر انتقال یافت. اندیشوران و عالمان خراسانی و ماوراءالنهری با سفر به کوفه و مناطق وابسته و متأثر از آن شهر، ضمن آشنایی با آرا و اندیشه نحله های مختلف امامی، حجم قابل توجهی از میراث علمی امامیه را به زادگاه خویش انتقال داده و منتشر کردند. البته میزان حضور و تأثیرگذاری هریک از این جریان ها در محیط خراسان و ماوراءالنهر با مناطقی چون عراق و قم تفاوت داشت. خط فکری هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمن با تلاش های تحسین برانگیز فضل بن شاذان و شاگردانش در خراسان و ماوراءالنهر، با استقبال فراوان بسی بیشتر از عراق و قم مواجه گردید. این خط فکری، چه در عرصه کلام و چه در عرصه فقه، برای سال ها بر اندیشه بخش قابل توجهی از امامیان آن سامان سیطره داشت، تا جایی که نظر موافقان این دیدگاه فکری در سایر نواحی را به خود جلب کرده بود. جریان حدیث گرای خراسان و ماوراءالنهر نیز با بهره گیری از میراث روایی کوفیان، بسیار توانمند و فعال بوده است؛ از این رو، مشایخ محدث قم، خود را به حدیث خراسانیان، نیازمند می دیدند و لذا با مراودات علمی سعی داشتند از میراث حدیثی آن جا بهره مند شوند.

از غالیان مطرود در سرزمین خراسان و ماوراءالنهر گزارشی در دست نیست، ولی گروه متهم به غلو در آن ناحیه فعال بودند و حتی برخی از اینان، به دلیل فضای سخت گیرانه قم، بدان جا عزیمت می کردند، چراکه سایر جریان های امامی در خراسان و ماوراءالنهر با وجود انتقاد به این

ص: ۱۰۳

خط فکری، آن ها را طرد نمی کردند و حتی با آنان مرودات علمی داشتند. طیفی از اندیشوران در خراسان حضور داشتند که از دیگر فرقه ها به مذهب امامیه گرویده بودند. از وابستگی جریانی آنان چیزی نمی دانیم، ولی می توان گفت آن ها با تلاش و فعالیت جریان های اصیل امامی به امامیه روی گردان شده بودند.

## منابع


۱. ابن حجر، احمد بن علی، (۱۳۹۰ق)، لسان المیزان، بیروت، مؤسسه الاعلمی.

۲. ابن فندق، حسن بن ابی القاسم، (۱۴۱۰ق)، لباب الانساب، تحقیق: مهدی رجایی، قم، مکتبة المرعشی.

۳. ابن قولویه، جعفر بن محمد، (۱۴۱۷ق)، کامل الزیارات، تحقیق: جواد قیومی، قم، نشرالفقاهه.

۴. ابن مرتضی، احمد بن یحیی، (بی تا)، طبقات المعتزله،تحقیق: سوسنه دیفلد فلرز، بیروت، مکتبة الحیاه.

۵. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، (بی تا)، فهرست،تحقیق: رضا تجدد، بی جا.

۶. اشعری، ابوالحسن، (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین، تحقیق: هملوت ریتر، آلمان، فرانس شتاینر.

۷. بلخی، عبدالله بن عمر، (۱۳۵۰)، فضائل بلخ، ترجمه: عبدالله بن محمد بلخی، تحقیق: عبدالحی حبیبی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.

۸. پاکتچی، احمد، (۱۳۶۹)، «ابن جنید اسکافی»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

۹. ، (۱۳۸۵)، «اسلام»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

۱۰. جباری، محمدرضا، (۱۳۸۲)، سازمان وکالت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۱۱. جعفریان، رسول، (۱۳۹۰)، تاریخ تشیع، تهران، نشرعلم.

۱۲. حسینی زاده، سید علی، (۱۳۹۱)، «آرای متکلمان نوبختی در میانه مدرسه کوفه و بغداد»، نقدونظر، شماره۶۶،

۱۳. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۱ق)، ایضاح الاشتباه، تحقیق: محمد حسون، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

۱۴. ، (۱۴۱۷ق)، خلاصة الاقوال، تحقیق: جواد قیومی، قم، نشر الفقاهه.

۱۵. خویی، ابوالقاسم، (۱۴۱۳ق)، معجم رجال الحدیث، بی جا.

۱۶. ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۳ق)، سیر الاعلام النبلاء، تحقیق: شعیب الارنووط، بیروت، مؤسسه الرساله.

۱۷. ، (۱۳۸۲ق)، میزان الاعتدال، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت، دارالمعرفه.

۱۸. رضایی، محمدجعفر، (۱۳۹۱)، «امتداد جریان فکری هشام بن حکم تا شکل گیری مدرسه بغداد»، نقدونظر، شماره ۶۵،

۱۹. سبحانی، محمدتقی، (۱۳۹۱)، «کلام امامیه: ریشه ها و رویش ها»، نقدونظر، شماره۶۵،

ص: ۱۰۴

۲۰. سمعانی، عبدالکریم بن محمد، (۱۴۰۸ق)، الانساب، تحقیق: عبدالله البارودی، بیروت، دارالجنان.

۲۱. شمس، محمد جواد، (۱۳۸۷)، «تصوف»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی (جلد ۱۵)، تهران، مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی.

۲۲. صدوق، محمد بن علی، (بی تا)، التوحید، سیدهاشم حسینی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

۲۳. ، (۱۳۸۵ق)، علل الشرایع، محمدصادق بحرالعلوم، نجف، مکتبهٔ الحیدریه.

۲۴. ، (۱۴۰۴ق)، عیون اخبارالرضا، تحقیق: حسین اعلمی، بیروت، مؤسسه اعلمی.

۲۵. ، (بی تا)، من لایحضره الفقیه، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

۲۶. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۴ق)، الامالی، قم، دارالثقافه.

۲۷. ، (۱۴۰۴ق)، اختیار معرفهٔ الرجال، تحقیق: مهدی رجایی، قم، مؤسسه آل البیت(ع).

۲۸. ، (۱۴۱۵ق)، رجال طوسی، تحقیق: جواد قیومی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

۲۹. ، (۱۴۱۷ق)، فهرست، تحقیق: جواد قیومی، قم، نشرالفقاهه.

۳۰. فارسی، عبدالغافر بن اسماعیل، (۱۴۰۳ق)، تاریخ نیشابور، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

۳۱. قزوینی، عبدالجلیل، (۱۳۵۸)، النقض، تحقیق: محدث ارموی، تهران، انجمن آثار ملی.

۳۲. کرباسی، اکبر، (۱۳۹۱)، «مدرسه کلامی کوفه»، نقدونظر، شماره ۶۵.

۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۳)، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۳۴. گرامی، سید محمدهادی، (۱۳۹۱)، نخستین مناسبات فکری تشیع، تهران، دانشگاه امام صادق.

۳۵. مدرسی، سیدحسین، (۱۳۶۸)، مقدمه ای بر فقه شیعه، ترجمه: محمد آصف فکرت، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی.

۳۶. مرتضی، علی بن حسین، (۱۴۰۵ق)، رسائل، سیداحمد حسینی، قم، دارالقرآن الکریم.

۳۷. مفید، محمد بن محمد (الف)، (۱۴۱۴ق)، المسائل السرویه، تحقیق: صائب عبدالحمید، بیروت، دارالمفید.

۳۸. (ب)، (۱۴۱۴ق)، المسائل الصاغانیه، تحقیق: محمد القاضی، بیروت، دارالمفید.

۳۹. مقدسی، محمد بن احمد، (۱۴۱۱ق)، احسن التقاسیم، قاهره، مکتبهٔ مدبولی.

۴۰. ملطی، محمد بن احمد، (۱۴۱۳ق)، التنبیه و الرد علی اهل الاهواء و البدع، تحقیق: محمد عزب، قاهره، مکتبۀ مدبولی.

۴۱. منصور بالله، عبدالله بن حمزه، (۱۴۰۶ق)، الشافی، صنعاء، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول.

۴۲. نجاشی، احمد بن علی، (۱۴۰۷ق)، رجال النجاشی، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، قم، مؤسسۀ النشر الاسلامی.

۴۳. نمازی، علی، (۱۴۱۲ق)، مستدرکات علم رجال الحدیث، تهران، شفق.

۴۴. هارونی، یحیی بن حسین (۱۴۲۲ق)، تیسیرالمطالب، تحقیق: عبدالله العزی، اردن، مؤسسه زید بن علی.

ص: ۱۰۵

ص: ۱۰۶

## ابن راوندی و دفاع از اندیشه کلامی کوفه

### اشاره

عباس میرزایی (۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲۰۶/۲۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۹/۰۶

### چکیده

ابن راوندی در دوره ای، معتزلی بوده و سپس به امامیه گرایش پیدا کرده است. نوشتار حاضر بر آن است به این مسئله بپردازد که ابن راوندی در چارچوب کدام یک از گرایش های فکر امامی، مذهب امامیه را پذیرفت؛ و آیا او با توجه به گرایشات اعتزالی اش به نوعی، روش و محتوای اندیشه معتزله را در کلام امامیه وارد و ادبیات خاصی را در کلام امامیه ایجاد کرد، یا این که صرفاً با جریان عمومیِ کلام امامیه پیش از خود همراه شد؟

با هدف روشن شدن وضعیت کلام شیعه در طول سده سوم هجری و هم چنین آشکار کردن وضعیت اندیشه امامیه میان دو مدرسه کلام امامیه در کوفه و بغداد، با روش مقایسه اندیشه های ابن راوندی با هشام بن حکم، به عنوان نماینده شاخص کلام امامیه در کوفه، این فرضیه پی گیری شد که ابن راوندی را می توان ادامه دهنده منهج کلامی امامیه در کوفه دانست. به نظر می رسد، ابن راوندی در تقابلی غیرخصمانه با معتزله تلاش کرد از طریق احیای مدرسه کلام امامیه در کوفه، منظومه معرفتی امامیه را تبیین کند.

### واژگان کلیدی

تاریخ کلام، معتزله، امامیه، مدرسه کوفه، مدرسه بغداد، هشام بن حکم، ابن راوندی.

---

۱- پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث (پژوهشکده کلام اهل بیت(ع)).

ص: ۱۲۵

## مقدمه

ابن راوندی از شخصیت های اثر گذار در تاریخ تفکر اسلام است که در دهه های میانیِ سده سوم، جریانی انتقادی را علیه معتزلیان به راه انـداخت. درباره ابن راوندی، شخصـیت و مذهب وی ابهام–هایی وجود دارد. شواهد تاریخی نشان می دهد، وی در دوره ای معتزلی بوده و سـپس به امـامیه گرایش پیـدا کرده، ولی این که وی در دوره ای به الحـاد گرایش داشـته یـا خیر، در هاله ای از ابهام است. معتزلیان، که از مخالفانِ سرسخت وی به شمار می روند، گزارش هایی از الحاد

ابن راونـدی را نقـل کرده انـد و از آن جـا در منـابع دیگر راه یـافته است. صـحت و سـقم این گزارش هـا و این که آیـا به واقع، ابن راونـدی آن گونه که معتزلیان می پندارنـد ملحد بوده یا این اتهام تنها به جهت نقدهای بنیادینی است که ابن راوندی به انگاره های توحیدی و عدلیِ اندیشه اعتزال وارد کرده، خارج از محدوده این مقاله است. این نوشتار به واکاویِ این موضوع می پردازد که

ابن راونـدی بعد از پذیرشِ تشـیع امامی، به کدام یکی از جریان های کلام امامیه گرایش داشـته است. دانسـته است که ابن راوندی بعـد از پـذیرش مـذهب جدیـد، آثاری در دفاع از آموزه های امامیه نگاشت. هم چنین بر اساس مبانی کلامیِ امامیه، به نقد اندیشـه های معتزله پرداخت. این نکته در بحث تاریـخ ابن راونـدی با ارزش است که آیا ابن راونـدی سـنت جدیدی را در کلام امامیه پایه ریزی کرد که متأثر از معتزله بود، یا این که ادامه دهنده جریان کلامیِ امامیه دوره پیش

است؟

دربـاره این موضوع، مبـاحثی به قـدمت تاریـخ تفکر شـیعه مطرح شـده است. از «معـتزله» ابوالحسـین خیـاط (م.۳۰۰ق)، از «اشـاعره» ابوالحسن اشعری (م.۳۳۰ق) و شهرستانی (م.۵۴۸)، از متمایلان به «اصحاب حدیث» ابن تیمیه (م. ۷۲۸ق)، از میان «متأخران اسلامی» احمـد امین مصری، مدرسـی طباطبـایی و در کنـار اینـان برخی از «خاورشـناسان» ماننـد: مکـدرموت، آدام مـتز، مـونتگمری وات و مادلونگ همگی به نحوی مـدعی انـد کلام شـیعه در مقایسه مدرسه کوفه و بغداد، متأثر از معتزله شده است. واسـطه این اثر پذیری می تواند دو گروه نوبختیان (ابوسهل و ابومحمد) و معتزلیانِ شیعه شده (مانند: ابوعیسی وراق، ابن راوندی، ابن قبه، ابن مملک،

ابن فسانجس و ابن تبان) باشد. نویسنده در مقاله ای دیگر این نکته را نشان داده که نمی توان همه معتزلیانِ شیعه شده را یک دست دانست و همه آن ها را واسطه انتقال آموزه های معتزلی به امامیه و گرایش کلام امامیه در بغداد به اعتزال قلمداد کرد و هر کدام از آن ها را باید در فضای فکری خود مورد تحلیل قرار داد (در این باره ر.ک: میرزایی،۱۳۹۱: ۲۸ ). در این میان،

ص: ۱۲۶

ابن راونـدی چهره شاخص این جریان است که با توجه به قـدرت علمی و فعالیت های بسـیار خود در عرصه آموزه های شـیعی، می توان وی را نامزد برجسته ای در انتقال آموزه های کلامی معتزله به امامیه برشمرد.

برخلاف این تئوری بایـد گفت، ابن راونـدی خود ادامه دهنده راه متکلمان امامیه در کوفه بوده و از سـنت کلامیِ بزرگان امامیه در کوفه حمایت کرده است. بررسیِ این موضوع، افزون بر این که چهره جدیدی از ابن راوندی ترسیم می کند، به نحوی نظریه مشهور را نیز نقد می کند؛ مهم تر از همه این که در صورت اثبات این فرضیه، جایگاه علمی متکلمان امامیه در کوفه نیز روایت

می گردد، زیرا ابن راونـدی، بزرگ ترین منتقـدِ اعتزال بـا هر هـدفی که داشت ، بـا مبانی کلامیِ امامیه که متکلمان امامی در کوفه نظریه پردازی کرده انـد، به نقـد فراگیرترین و قدرتمنـدترین بنیاد کلامیِ عقل گرای جهان اسـلام در طول سده دوم تا پنجم هجری رفته است. ضـمن این که، سـخن از این موضوع می توانـد به روشن شـدن زمینه ها و بسترهای شـکل گیریِ کلام امامیه در بغـداد و علت جهت گیری های خاص آنان در مباحث کلامی کمک کنـد. در واقع این بحث، یکی از مراحل حساس و تاریکِ تاریخ تفکر امامیه را مورد بازخوانی قرار می دهد.

## ابن راوندی

«ابوالحسین احمـدبن یحیی بن اسـحاق راونـدی» از شخصـیت های معروف و مشـهور دانش کلام، در طول سده سوم در بغداد بوده است. او آثـار فراونی نگـاشت و صـاحب نظریـات مختلفی در حـوزه هـای گونـاگون کلاـم بوده است. معتزلیـان به او گرایش هـای گوناگون مذهبی را نسبت

داده اند. آنان از ابن راوندی در طبقات خود یاد می کنند (ابن مرتضـی، بی تا: ۹۲) که سـپس ملحد شد و تا آخر عمر بر الحاد خود تأکید کرد، ولی بعد از جداییِ رسـمی از اعتزال، فعالیت های ملحدانه خود را در پوشـش تفکر امامیه ادامه داد (ر.ک: خیاط، بی تا: ۱۶۰). بر اسـاس گزارش هـای معتزلی، فعـالیت هـای ابن ر اونـدی در دو سـاحت پی گیری شـده است؛ نخست، نقـد اعتزال (ر.ک: خیاط، بی تا: ۱۴۰) و دوم، دفـاع از آموزه هـای کلامی امامیه (ر.ک: خیاط، بی تا: ۱۶۰) که هر دو را تـا آخر عمر ادامه داد. همین رفتار ابن راوندی موجب شد که معتزلیان شدیدترین حملات را علیه وی انجام داده و انواع اتهامات را به او نسبت دهند (برای مثال، ر.ک: خیاط، بی تا: ۲۴۴؛ سید مرتضی،۱۴۱۰ق ،۱: ۸۷۸۸).

ظـاهراً ابن راونـدی بعـد از پـذیرش انـدیشه امـامیه تغییر مـذهب نـداد، زیرا همه گزارش های معتزلی، بر الحاد او در عین گرایش به امامیه تأکید می کنند؛ به این معنا که تشیّع وی ظاهری

ص: ۱۲۷

. بوده است. این که چرا معتزله ابن راوندیِ شیعه شده را ملحد معرفی می کنند، سؤالی است که باید پاسخ آن را در شیوه ابن راوندی در نقد اعتزال جست وجو کرد که مجال دیگری برای بحث می‌طلبد. بایسته است، فقط به نکته ای اشاره شود که توجه به لوازم نظریات معتزله و هم چنین بیان تناقضات اندیشه های بزرگان اعتزال در بحث توحید و عدل از سویی، و تلاش برای ناتمام نشان دادن هندسه معرفتی معتزله، از علل اصلیِ اتهام الحاد ابن راوندی است.

فارغ از ارزش داوری درباره ماهیت اصلی فعالیت های ابن راوندی و به دور از ذهن خوانیِ معتزلیان از تولیدات علمی وی، ابن راوندی بعد از پذیرش اندیشه امامیه شروع به اندیشه ورزی بر اساس مبانی امامیه کرد. نکته شایان توجه این که، گزارش های موجود درباره اندیشه های امامی وی این نکته را به دست می دهد که ابن راوندی در این راه با متکلمان پیش از خود در کوفه هماهنگ است؛ به این معنا که ابن راوندی در واقع، در امتداد جریان کلام امامیه در کوفه، و به ویژه متأثر از هشام بن حکم، از مبانی تفکر امامیه دفاع می کرده است. پیش از سخن از

این موضوع، نخست به این مدرسه کلامی اشاره ای خواهیم داشت و در ادامه، به شخصیت

هشام بن حکم می پردازیم.

## مدرسه کوفه و هشام بن حکم

مدرسه کلام امامیه در کوفه، بر محوریت شهر کوفه و بر اساس معارف رسیده از اهل بیت(ع)، از نخستین مدارس کلام امامی به شمار می رود که در دوران حضور ائمه، عمدتاً در کوفه فعالیت می‌کرده است. متکلمان این دوره افزون بر تئوری پردازیِ آموزه های اعتقادی، در بحث و مناظره های دینی در برابر مخالفان، به ویژه معتزلیان، حضور فعال داشتند. ویژگی خاصّ کلام کوفه این بود که در کنار فهم گزاره های اعتقادیِ روایی، وارد حوزه نظریه پردازی نیز شدند. طبیعتاً توجه به «عقل» یکی از لوازم جدایی ناپذیر این روش بود. البته عقل گرایی این متکلمان با عقل گرایی شیعه در دوره های بعد، به خصوص در بغداد، متفاوت است. این متکلمان گرچه عقل گرا بودند، مبنای آنان در تبیین عقلیِ اندیشه های امامی، سنت حدیثی امامیه بود؛ به این معنا که متکلمان در چارچوب آموزه های رواییِ اهل بیت(ع) فعالیت کلامی می کردند. مؤمن الطاق، هشام بن سالم، زراره بن اعین، و در دوره بعد هشام بن حکم، علی بن رئاب، محمد بن حکیم، عبید بن زراره از متکلمان نام دار این دوره به شمار می روند.

مدرسه کلام امامیه در کوفه با همه تأثیراتی که در پویاییِ کلام شیعه از خود بر جای گذاشت، از حدود دو دهه پایانیِ سده دوم هجری رو به افول رفت و تقریباً در اوایل سده سوم

ص: ۱۲۸

اثری از این مـدرسه نیست. البته در اواخر حیات مـدرسه کوفه، انتقالی جغرافیایی در آن رخ داد و متکلمان به بغداد مهاجرت کردند و همین امر موجب حضور جـدی تر انـدیشه های امامیه در بغداد و آشـنایی بیشتر مخالفان از بنیادهای معرفتی امامیه شد (دراین باره ر.ک: کرباسی، ۱۳۹۱:

۶۶–۳۸) .

«هشـام بن حکم» یکی از متکلمـان ممتـاز مـدرسه کوفه است که نقشـی اساسـی در این مـدرسه داشت و شاخصِ متکلمان امامیه در کوفه بود. در منابعِ مقالات نگاری، کلامی و آثار برجای مانده از معتزلیان، هشام بن حکم تنها شخصـیتی است که بیشترین توجه به انـدیشه هـای وی شـده است. شخصـیت ممتـاز هشـام در عرصه نظریه پردازیِ تفکر امـامیه بـاعث شـد که نه تنها مخالفان وی، بلکه امامیـان نیز دربـاره نظریـات وی حسـاس باشـند. هشام بن حکم تبیینی جدیـد از آموزه های اعتقادی امامیه را بیان می کرد که نقش عقل در آن فراتر از منهـجِ دیگر متکلمان امامیه بود. تلاش ها و فعالیت های هشام که با تولید آثار علمیِ فراوانی همراه بود، جایگاه علمی خاصـی را در کوفه برای وی به همراه داشت که بـاعث تربیت شـاگردان فراوانی شـد که هر کـدام صـاحب کرسـیِ کلاـم در مدرسه کوفه شدند (دراین باره ر.ک: رضایی، ۱۳۹۱: ۹۱–۱۱۱)

## ابن راوندی و هشام

در بررسیِ تبارشناسـی فکری ابن راونـدی و هشـام بن حکم از دو منظر می تـوان به این موضـوع نگـاه کرد؛ نخست، گزارش هـای پیرامونی/تشابه های غیر محتوایی حول این دو متکلم و دیگری، مقایسه اندیشه ها/تشابه های محتوایی. در قسمت نخست به گزارش هـایی پرداخته می شـود که به گـونه ای نـاظر به ارتبـاط این دو می باشـد. این گزارش هـا خود به چنـد دسـته تقسـیم می شونـد که عبارتنداز:

۱. نوع نگاه ابن راوندی به متکلمان کوفه و شخص هشام؛

۲. توجه ابن راوندی به اندیشه های هشام بن حکم و گزارش قابل توجه آن در آثار خود؛

۳. نظر معتزلیان در گرایش ابن راوندی به اندیشه های هشام؛

۴. تأکید ابن راوندی بر تبیین، تصحیح و تقویت اندیشه های هشام؛

۵. برخورد ابن راوندی با متکلمان مخالف هشام؛

۶. تعمیم اتهامات هشام به ابن راوندی توسط معتزلیان؛

۷. پیوستگی فکری در حوزه موضوعات در نگارش آثار میان هشام و ابن راوندی؛

۸. نگارش آثاری در دفاع از هشام توسط ابن راوندی.

ص: ۱۲۹

## تشابه های غیر محتوایی

در تبیین این بخش نخست باید گفت، ابن راوندی نگاه مثبتی به متکلمان کوفی امامیه دارد. وی این دسته از متکلمان بزرگ امامیه در کوفه را جزء معتدلانِ تفکر شیعه (اهل الاقتصاد منهم) می داند که در مباحث کلامی به قرآن و سنت پیامبر (ص) ارجاع می دهند و هم چنین در مباحث خود از استدلال های عقلی بهره می گیرند (خیاط، بی تا: ۲۳۶). هشام بن سالم، مؤمن الطاق، علی بن-میثم، هشام بن حکم، علی بن منصور و سکاک از جمله این متکلمانند.(۱)

در بین این متکلمان، تنها شخصیتی که بیشترین توجه ابن راوندی را جذب کرده،

هشام بن حکم است. او اندیشه های هشام را به خوبی می شناخت و مورد توجه قرار می داد.

ابن راوندی در آثار خود به فراوانی در موضوعات گوناگون کلامی، مانند توحید، عدل و امامت، اندیشه های وی را گزارش کرده است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۳۲، ۲۰۷۲۰۸؛ قاضی عبدالجبار، بی تا (ب)،۱: ۲۲۳۲۲۵ و ۲: ۵۵۱؛ عبد القاهر بغدادی،۱۹۷۸: ۴۹). وی در فضیحه المعتزله در موارد متعددی به اندیشه های هشام استناد کرده است.

جذابیت هشام برای ابن راوندی نکته ای بوده که معتزلیان نیز به آن اشاره کرده اند. خیاط در الانتصار از گرایش ابن راوندی به اندیشه های هشام پرده بر می دارد (ر.ک: خیاط، بی تا: ۱۶۹،۱۸۵) و در گزارشی به روشنی، تأثیر پذیری ابن راوندی از هشام را روایت می کند (ر.ک: خیاط، بی تا: ۱۸۵). خیاط هم چنین به تعصب خاص ابن راوندی به اندیشه های هشام اشاره (خیاط، بی تا: ۱۸۵) و ابن راوندی را مدافع اندیشه های وی معرفی کرده است (خیاط، بی تا: ۲۱۱). البته ابن راوندی خود در فضیحهٔ المعتزله نشان داده که به خوبی مبانی اندیشه های هشام را می شناسد (برای نمونه ر.ک: خیاط، بی تا: ۱۶۸، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۸۵). گرایش ابن راوندی به هشام موضوعی نیست که مورد غفلت دیگر متکلمان معتزلی قرار گیرد. ابوعلی جبایی وی را از متکلمانی می داند که در توحید و عدل به هشام نزدیک بوده است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵،۲۰: ۳۷،۳۸). قاضی عبدالجبار نیز در چندین مورد به نزدیکی هشام و ابن راوندی به صورت های گوناگون اشاره می کند (ر.ک: قاضی عبدالجبار، بی تا (ب)، ۱: ۲۲۳ ۲۲۵ و ۲: ۵۵۱).

نکته مهم در گرایش ابن راوندی به هشام این است که ابن راوندی تنها به نقل یا پیروی از اندیشه هشام اکتفا نمی کند، بلکه به تعبیر خیاط در زیبا بیان کردن نظریات هشام و تقویت

---

۱- . توجه به این نکته از این روی است که خیاط، اندیشه هایی را به این افراد نسبت می دهد (خیاط، بی تا: ۳۶۳۷) و در جایی دیگر، صاحبان این اندیشه را در نگاه ابن راوندی، جزء معتدلان از تفکر امامیه معرفی می کند (همان: ۲۳۶).

ص: ۱۳۰

اندیشه های او نیز کوشش کرده است (خیاط، بی تا: ۱۶۹). خیاط معتقد است، ابن راوندی اندیشه-های هشام را با قوت بیان کرده و در تصحیح و تحسین آن ها نهایت تلاش خود را کرده است (خیاط، بی تا: ۱۷۰). این برداشت خیاط صحیح است، زیرا خود ابن راوندی بر این باور است که یکی از جنبه های نقد معتزلیان بر امامیان این است که آنان اندیشه های متکلمان امامیه را نفهمیده اند (برای مثال، نک: خیاط، بی تا: ۲۱۴). او هشام را یکی از این مصادیق می داند و در چندین مورد به تبیین نظریات هشام می پردازد (برای مثال، نک: خیاط، بی تا: ۱۶۸، ۲۰۸،۲۳۰). ابن راوندی در برخی موارد اندیشه های انتسابیِ جاحظ به هشام را ناکامل بیان کرده و به تصحیح آن می پردازد (خیاط، بی تا: ۲۰۸).

گرایش ابن راوندی به هشام از جنبه دیگر نیز قابل رصد است و آن نوعِ مواجهه با مخالفان هشام است. او درباره معتزلیانی که با هشام درگیری های علمی داشته اند، به شدت سخت گیر بود و به نقد آن ها توجه بیشتری نشان می داد. این رفتار ابن راوندی احتمالاً ـ به خاطر هم سویی هایی است که در حد قابل توجهی به هشام داشته است. هم از این روست که وی در مقابل معتزلیان از هشام دفاع می کند و با حدت بیشتری به جنگ معتزلیانی می رفت که به طور مستقیم با هشام درگیری های علمی داشتند. تقابل ابن راوندی با ابراهیم نظام و ابوهذیل می تواند از این منظر قابل تحلیل باشد. ابن راوندی در فضحیهالمعتزله شدیدترین انتقادات را به آنان دارد و در جابه جای آن، به شدت به نقد اندیشه هایشان در توحید و عدل می پردازد؛ و از سوی دیگر، دانسته است که نظام و ابوهذیل از شخصیت هایی هستند که با هشام مخالفت های فراوانی داشته اند. برای مثال، ابن-راوندی برای این که انحرافات فکری معتزلیان در مقابل امامیه را نشان دهد، اندیشه های هشام را با ابوهذیل مقایسه کرده و مورد ارزیابی و نقد قرار می دهد (خیاط، بی تا: ۱۶۸). خیاط به این نکته توجه کرده و می گوید که نقدهای ابن راوندی علیه ابوهذیل به خاطر گرایش او به هشام است (خیاط، بی تا: ۱۸۵). خیاط می گوید ابن راوندی به سبب همین گرایش ها، در مقایسه اندیشه های هشام با معتزلیان، مبانی اندیشه های معتزلیان را به طور کامل نقل نمی کند و در مقابل، با تمام توان و به صورت کامل اندیشه های هشام را گزارش می کند (خیاط، بی تا: ۱۸۵). ابن راوندی خود تصریح می کند که هجمه های جاحظ علیه اندیشه های امامیه برخاسته از کینه هایی است که مشایخ معتزله درباره هشام داشته اند. او انتقادهای جاحظ به هشام بن حکم را متعصبانه و به جهت انتقام جویی از شکست دو استادش، یعنی نظام و ابوهذیل، در مقابل هشام می داند (خیاط، بی تا: ۲۱۱).

ص: ۱۳۱

احتمالاً ـ به سبب همین پیوستگی فکری میان هشام و ابن راوندی است که خیاط در چند مورد به ابن راوندی یادآور می شود که نقدهایش علیه اندیشه های معتزلیان، شامل نظریات هشام نیز می شود (خیاط، بی تا: ۶۶،۹۳، ۱۰۸)، و هر دو شخصیت یعنی هشام (خیاط، بی تا: ۸۳۸۴.) و ابن راوندی (خیاط، بی تا: ۲۱۲) را متهم به دیصانی گری، و به سبب اندیشه هایشان خارج از اسلام معرفی می کند (خیاط، بی تا: ۱۸۰، ۱۸۸، ۲۱۹،۲۲۰). نیز در جایی که ابن راوندی به اندیشه های الحادی معتزلیان اشاره می کند، خیاط نیز هشام را صاحب اندیشه های ملحدانه

می داند و هر دو را ملحد معرفی می کند (خیاط، بی تا: ۸۴). معتزلیان دیگر مانند ابوعلی جبایی (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۲۰: ۳۷۳۸) و قاضی عبدالجبار (قاضی عبدالجبار ، بی تا (ب)، ۱: ۲۳۲۲۳۱ و ۲: ۲۲۹۵۲۸) نیز درباره هشام و ابن راوندی معتقدند، هر دو در اهداف شوم علیه اسلام و پیامبر (ص) مشترکند (همان)، و برخی منابع دیگر هر دو را متهم به کذاب بودن

می کنند (آمدی،۱۴۲۳ق، ۵: ۱۶۴). عداوت با انبیا از دیگر اتهاماتی است که به هر دو زده شده است (درباره هشام ر.ک: قاضی عبدالجبار، بی تا (ب)، ۲: ۲۲۵ و درباره ابن راوندی ر.ک: خیاط، بی تا: ۲۴۲؛ قاضی عبدالجبار، بی تا (ب)، ۲: ۳۵۶۳۵۷).

در حوزه آثار نیز می توان به پیوستگی فکری این دو پی برد. هر دو در چهار موضوع مشترک کتاب نگاشته اند: کتاب الطبائع (ابن راوندی: آمدی، ۱۴۲۳ق: ۹۲)، کتاب إمامه المفضول

(ابن راوندی: ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ۱۳: ۱۰۸)، کتاب الاستطاعه (ابن راوندی: ابن ندیم،۱۳۵۰: ۲۱۷) و کتاب الجمل (ابن راوندی: ابن ندیم،۱۳۵۰: ۲۱۷. این کتابِ ابن راوندی ردّ بر معتزله است و هشام نیز کتابی با نام «کتاب الرّد علی المعتزله و طلحه و زبیر» دارد). ابن راوندی هم چنین کتابی با عنوان «کتاب حکایه علل هشام فی الجسم و الرویه» دارد که در ادامه مورد بحث قرار می گیرد (ابن ندیم،۱۳۵۰: ۲۱۷). ابن راوندی کتابی دیگر با عنوان «کتاب الاحتجاج لهشام بن الحکم» (ابن-ندیم،۱۳۵۰: ۲۱۷) دارد که در این کتاب باید از اندیشه های هشام دفاع کرده باشد. قاضی عبدالجبار نیز به هماهنگی موضوعی آثار ابن راوندی و هشام اشاره کرده است (قاضی عبدالجبار، بی تا (ب)، ۱: ۲۳۱). به هر حال، گرایش ها و دفاع های ابن راوندی از هشام از سویی، و تشابه در روش از سوی دیگر، به نقطه ای اشاره دارد و آن نزدیکیِ اندیشه های این دوست که در موضوعات گوناگون قابل رصد بوده، مورد بحث قرار می گیرد.

## تشابه های محتوایی

در باب توحید، نخست باید به گزارش های معتزلیان در باب تشابه اندیشه های ابن راوندی و هشام در باب توحید و عدل اشاره کرد. ابن راوندی در آثار خود به طور متعدد نظریات هشام و

ص: ۱۳۲

اصحابش در مباحثی مانند اندیشه های توحیدی (مانند نظریات تجسیمی) (خیاط، بی تا: ۱۶۷؛ قاضی عبدالجبار، بی تا (ب)، ۱: ۲۲۵؛ عبد القاهر بغدادی،۱۹۷۸: ۴۹) و جبری ( مانند: استطاعت، جبر و اختیار، مشیت و اراده عام، تقدیر حق تعالی) را از هشام گزارش کرده است (قاضی عبدالجبار، بی تا (ب): ۲: ۵۵۱). اگر چه قاضی به صورتی بین نظریات ابن راوندی و هشام فرق می گذارد و می-گوید ابن راوندی تنها این نظریات را گزارش کرده (قاضی عبدالجبار، بی تا (ب): ۲: ۵۵۱)، ولی ابوعلی جبایی بر این باور است که ابن راوندی در بحث های توحیدی و عدلی همراه با هشام در فضای مفهومی واحدی قرار دارد (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۲۰: ۳۷۳۸). افزون بر این، در برخی از مباحث توحیدی میان ابن راوندی و هشام بن حکم تشابه وجود دارد. همین تشابه هاست که معتزلیان، اندیشه های توحیدی و عدلیِ این دو را مخالف اعتزال می دانند و معتقدند، این دو می-خواستند توحید و عدل را باطل کنند (همان؛ به نقل از: ابوعلی جبایی، همان).

ابن راوندی هم چنین کتابی با عنوان «کتاب حکایه علل هشام فی الجسم و الرویه» دارد که ظاهراً در این کتاب، درباره نظریات هشام در مورد «جسم و رؤیت» بحث می کند

(ابن ندیم،۱۳۵۰: ۲۱۷). به نظر می رسد، ابن راوندی در این کتاب به تبیین ادله و تصحیح اندیشه های تجسیمی و تشبیهی هشام در باب توحید پرداخته است. وی خود در بحث «صورت» می گوید، معتزلیان اندیشه امامیه در این موضوع را نفهمیده اند (خیاط، بی تا: ۲۱۴). ابن راوندی در تبیین نظریه «جسم لا کالاجسام هشام» می گفت: «بان الله جسم لا یشبه الاجسام فی معانیها و لا فی انفسها». ابن راوندی، برخلاف نظر معتزلیان، معتقد بود لازمه این نظرِ هشام تناهی قدرت خداوند و محدودیت علم الهی نیست. او هم چنین معتقد بود، نظریه هشام هیچ گونه نقص و تغییری در خداوند را به دنبال ندارد و دور، هیچ فعلی را که خداوند ازلاً بر آن قدرت دارد محال نمی کند (ر.ک: خیاط، بی تا: ۱۶۷).

ابن راوندی نظریه هشام در این موضوع را به طور کامل همراه با ادله عقلی و نقلی در فضیحه-المعتزله تبیین کرده و با مقایسه با نظر ابوهذیل آن را در معرض داوری قرار می دهد. او هم چنین نظریه هشام را تأیید می کند. خیاط می گوید که ابن راوندی تمام تلاش خود را کرده تا نظریه هشام را به بهترین وجه ممکن بیان کند (ر.ک: خیاط، بی تا: ۱۶۸۱۶۵)، و همین باعث شده که او در مقام مقایسه نظر هشام با ابوهذیل در بحث علم الهی، ادله و مباحث ابوهذیل را به صورت ناقص بحث کند (خیاط، بی تا: ۱۸۵).

یکی از موضوعات مطرح در علم الهی، ازلیت علم الهی و نحوه علم خداوند بر اشیای

غیر مخلوق بود. تصور عمومی این بود که علم باید متعلق خارجی داشته باشد؛ به این معنا که

ص: ۱۳۳

هر آنچه خدا می داند، باید برای آن شیئیتی در خارج محقق شده باشد. هشام بن حکم و

ابن راونـدی در این باره دو نظریه مطرح کرده انـد. هشام معتقد بود، علم خداوند در ازل به نفس اشـیا، محال است و خداوند متعال علم به اشیا پیدا می کند بعد از آن که فاقد علم است. هشام، علم الهی را بنفسه نمی دانست و معتقد بود، خدا به واسطه صفت «علم» به امور عالم علم پیـدا می کند و این علم خود صـفتی است برای خداوند که نه جزء ذات اوست و نه غیر ذات. هشام این گونه دلیل می آورد که باور به علم ازلی الهی، باورمندی به ازلی بودن معلومات را در پی دارد، زیرا علم به معلوم موجود تعلق می گیرد؛ بدین معنا که لازمه علم ازلی خداوند به اشیا این است که اشیا نیز ازلی باشند.

نظریه ابن راونـدی نیز در قسـمت اخیر این بحث مانند هشام بود. ابن راوندی نیز معتقد بود، اشـیا زمانی شـیئیت پیدا می کنند که در خارج محقق شونـد و در این موقع است که می توان گفت، اشیا موجودیت دارنـد (اشـعری،۱۴۰۰ق: ۱۶۰). این مبنای ابن راونـدی منجر به نفی علم پیشـینی خداونـد می شـد؛ با این بیان که اگر شـی ء فقط به موجود گفته شود، بایـد خداونـد به آنچه هنوز موجود نشده و شی ء نیست، علم نداشته باشد. ابن راوندی برای حل این مسئله مدعی شد که علم خداوند به اشیا ازلی است؛ به این معنا که خداوند به اشیایی علم دارد که در آینده شیء خواهند شد (اشعری،۱۴۰۰ق: ۱۵۹۱۶۰).

بر این اساس، در مقایسه نظریه ابن راوندی با هشام باید گفت، هر دو در این که شیء تا موجود نباشد شیء نیست مشترکند، هرچند در علم پیشـینی خداوند دو تفسـیر متفاوت دارند. هشام معتقد بود، خداوند علم ازلی به اشـیا ندارد، بلکه با علم خاصـی به اشیا عالم می شود، ولی ابن-راونـدی می گفت خداونـد علم ازلی به اشـیا دارد؛ به این معنا که می دانـد در آینـده اشـیایی را به وجود خواهد آورد. این بـدین معنـاست که موضوع بحث هشـام در بـاب علم ذاتی و علم فعلیِ حق تعالی است که در ادامه بیشتر مورد بحث قرار می گیرد و موضوع بحث ابن راونـدی علم ازلی الهی؛ به عبـارت دیگر هشام، علم ازلی خـدا به اشـیا را نفی می کرد و ابن راونـدی اثبات. ابن راوندی همچنین خود به تفاوت نظریه خویش با هشام اشاره ای دارد (خیاط، بی تا: ۱۶۸).

البته می توان احتمـال دیگری را نیز مطرح کرد که بر اسـاس آن، تشابه ابن راونـدی با هشام بیشتر می شود. در این صورت می توان برای ابن راوندی نیز مانند هشام، صـفات الهی را به دو صورت «ذاتی» و «فعلی» تبیین کرد. در تبیین این نکته باید گفت، هشام و ابن راونـدی معتقـد بودنـد خداونـد زمانی به اشـیا علم پیدا می کند که شـیء وجود خارجی داشـته باشد. این مبنای در بحث علم الهی، سبب نفی علم پیشینی خداوند می شد؛ پذیرش این مبنا در کنار لازمه ای که

ص: ۱۳۴

ایجاد کرده، برای مخالفان ابن راوندی این دست آویز را فراهم نموده که وی را مانند هشام بن حکم (خیاط، بی تا: ۱۰۸) متهم کنند که قائل به حدوث علم الهی شده است (حسنی رازی، بی تا: ۲۰۱). این مطلب نکته ای را رهنمون می کند که احتمالاً وی نیز مانند هشام بن حکم قائل به علم فعلی حق-تعالی بوده است. این احتمال وقتی تقویت می شود که به گزارش اشعری توجه شود. بر پایه این گزارش، گروهی از روافض معتقد بودند «قدرت»، «سمع» و «بصر» وقتی اطلاق می شود که مقدور، مسموع و مبصر باشد و زمانی که این ها نباشند اطلاق قادر، سمیع و بصیر بودن بر خداوند بی-معناست. اینان می گفتند که اساساً جایز نیست قدرت و علم بر چیزی که وجود خارجی ندارد، تعلق بگیرد (اشعری،۱۴۰۰ق: ۳۶۳۷). این نظریه یادآور همین نظریه پیش گفته ابن راوندی در بحث صفات است. بر همین اساس است که اشعری در ادامه، برای ادعای خود از باب «بداء» شاهدی ارائه می کند که این ها معتقد به بداء هستند و می گویند خداوند اراده شیئی می کند و سپس برای او بداء حاصل می شود. بر اساس گزارش خیاط در بحث بداء باید گفت، منظور اشعری از این گروه همان متکلمان امامیه در کوفه است (خیاط، بی تا: ۳۶۳۶).

بر پایه این بیانِ اشعری، بحث متکلمان امامیه درباره علم ذاتی حق نبود. کسی از امامیه منکر علم ذاتی خداوند نبوده بلکه بحث تنها درباره چگونگی اطلاع علم خداوند بر اشیا، یا همان علم فعلی بوده است. هیچ کدام از امامیان به خداوند نسبت جهل نمی دادند؛ سخن این بوده که اطلاق واژه «علم» به خداوند، چه زمانی ممکن است. متکلمان امامیه برای خداوند دو نوع علم باور داشتند؛ علم ذاتی و علم فعلی، و این برخلاف معتزلیان بود که تنها برای خداوند علم را صفت ذاتی می دانستند. متکلمان امامی می گفتند خداوند پیش از خلق اشیا، هنگامی که آن ها را اراده می کند به آن ها علم پیدا می کند. و این افزون بر علم ذاتیِ خداوند است. ابن راوندی بنابر یکی از دو نظریه خود در باب بداء، از این نظریه دفاع کرده است. بر اساس این احتمال می توان گفت، هشام بن حکم و ابن راوندی هر دو علم ذاتی الهی را قبول داشتند و هم چنین از آن جا که هر دو علم الهی را تابع اعیان می دانستند، قائل به علم فعلی نیز بوده اند.

یکی دیگر از موضوعات مطرح در بحث علم الهی، مسئله «بداء» است. ابن راوندی در

نظریه ای می گوید که حذاق شیعه معتقدند، بداء همان نسخ معتزلی بوده و اختلاف تنها یک امر لفظی است (خیاط، بی تا: ۱۹۱). او در گزارش دیگری در مناظره خود با جاحظ درباره مفهوم «خدای تغییر ناپذیر» می گوید، فاعلی که برای او اراده ای تازه حاصل می شود و افعال برای او ناممکن نیست، تواناتر و قابل توجه تر از فاعلی است که نمی تواند چیزی بر فعل خود بیفزاید یا از

ص: ۱۳۵

آن بکاهد، و نمی تواند به پیش برود یا به پس بازگردد. او معتقد است، شأن خداوند بزرگ تر از این است که فاعلی باشد که توانایی در کم و زیاد و یا مقدم و مؤخر کردن در خلقش را نداشته باشد (خیاط، بی تا: ۱۹۵). نظر دومِ ابن راوندی، به گونه ای همان نظر متکلمان امامیه در کوفه و شخص هشام بن حکم است. اینان معتقدند، برای خداوند در انجام امور، احتمالاتی آشکار می شود و خداوند اراده انجام فعلی را در زمانی می کند، ولی انجام نمی دهد، زیرا امر جدیدی برای او آشکار می شود (در این باره ر.ک: اشعری، ۱۴۰۰ق: ۳۹). معتزلیان لازمه این نظر را تغییر، نقص و محدودیت در علم الهی بیان می کردند (خیاط، بی تا: ۱۹۵). ابن راوندی در دفاع از این نظریه چنین لوازمی را منتفی می داند (ر.ک: خیاط، بی تا: ۱۶۷). بر این اساس می توان گفت، احتمالاً نظر اصیل ابن-راوندی در باب بداء همانند نظر هشام و دیگر متکلمان امامیِ کوفی بوده است؛

به ویژه این که ابن راوندی در نقد نظریه اسواری، از دیگر متکلمان معتزلی، بر اساس همین مبنا رفتار کرده است (در این باره ر.ک: خیاط، بی تا: ۵۸).

یکی دیگر از موضوعاتی که می توان میان هشام و ابن راوندی مقایسه کرد، مسئله «تحریف قرآن» است. این نظر را به متکلمان امامیه در کوفه (در این باره ر.ک: خیاط، بی تا: ۸۳، ۱۶۶، ۲۳۱، ۲۳۶) و هم چنین هشام نسبت داده اند (خیاط، بی تا: ۳۷۳۸٫۸۴). درباره ابن راوندی هم نخست باید گفت، جاحظ کتابی در ردّ تحریف با عنوان «فی نظم القرآن و سلامته من الزیاده و النقصان» داشته که با انتقادهای ابن راوندی روبه رو گشته است (قاضی عبدالجبار، بی تا (ب)، ۱: ۶۳ و ۲: ۵۴۸۵۴۹). قاضی عبدالجبار تحریف را به ابن راوندی نسبت می دهد (قاضی عبدالجبار، بی تا (ب)، ۱: ۶۳۶۴) و می گوید برخی از ملحدان که در لباس تشیع مخفی شدند، تحریف قرآن را پذیرفته اند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۱۶: ۳۸۶). ابوعلی جبایی از هشام و ابن راوندی و برخی دیگر از امامیه نام می برد و می گوید که همه این ها قائل به تحریف بوده اند. (۱)

یکی دیگر از موضوعاتی که می تواند نزدیکی نظری ابن اروندی با هشام را نشان دهد بحث«خلق افعال» است. هشام در بحث «خلق افعال» معتقد بود، فعل انسان را خداوند خلق می کند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۰). اشعری در همان جا نسبت دیگری به هشام می دهد که وی بر این اعتقاد بوده که فعل انسان از این جهت که برخاسته از اراده اوست، اختیاری و از این جهت که تا سبب مهیجی از سوی خداوند ایجاد نشود فعل محقق نمی شود، اضطراری است. هشام در

---

۱- . عبارت این گونه است: «أجازوا فی الکتاب أو کثیر منهم الزیاده و النقصان». به نظر می رسد، عبارت «او کثیر منهم» عبارت جبایی نباشد؛ یا افزوده قاضی است یا نساخان دوره های بعدی (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۲۰: ۳۷۳۸).

ص: ۱۳۶

این نظریه تلاش کرده بین جبر و اختیار، جمعی ایجاد کند. در این موضوع ابن راوندی «نظریه کسب» را مطرح کرده است. وی معتقد بود، خداوند افعال اختیاری انسان را خلق می کند، ولی این انسان است که آن ها را کسب می کند (حسنی رازی، بی تا: ۱۱۶). در واقع، ابن راوندی و هشام هر دو معتقدند، خداوند فعل اختیاری انسان را خلق می کند، ولی هشام می گوید انسان اراده انجام فعل را می کند، ولی تا سبب مهیج نیاید تحقق فعل بی معناست. ابن راوندی نیز می گوید، انسان است که با اراده خود فعل اختیاریِ مخلوق خدا را کسب می کند.

در بحث قدرت درباره نظر هشام و ابن راوندی هم باید گفت که غالب متکلمان امامیه در کوفه در بحث قدرت انسان و رابطه آن با مقدور، مع الفعل بودن استطاعت را پذیرفته اند (در این باره ر.ک: اشعری،۱۴۰۰ق: ۴۲۴۴)؛ به این معنا که خداوند هنگام انجام دادن فعل، قدرت را در انسان ایجاد می کند. هشام معتقد بود، استطاعت از پنج امر تحقق می یابد: سلامتی انسان، عدم مانع برای انجام فعل، فرصت انجام فعل، ابزار انجام فعل و سبب مهیج. هشام می گفت، زمانی که این پنج مؤلفه تجمیع شوند فعل محقق می شود، ولی معتقد بود اگر سبب مهیجی که خداوند وارد می کند، نباشد فعل محقق نمی شود. بنا بر نظر هشام، استطاعت مع الفعل نیست، هم چنانکه قبل-الفعل نیز نمی باشد، بلکه ترکیبی از این دوست؛ البته این نظر هشام در تقسیم بندی بحث استطاعت میان نظریات مع الفعل باید قرار گیرد. ابوالحسن اشعری در توضیح نظریه ابن راوندی می گوید که وی قدرت را همراه فعل می دانست، ولی معتقد بود قدرت هم بر فعل و هم بر ترک آن صلاحیت دارد؛ به این معنا که انسان در حال حدوث فعل، توانایی ترک آن را نیز دارد. همچنین انسان توانایی دارد در حال انجام فعل آن را ترک کند (اشعری،۱۴۰۰ق: ۲۳۰۲۳۱).

این نظر ابن راوندی از سویی با نظر معتزله هماهنگ است و از سوی دیگر، با نظر هشام بن حکم در کوفه. در واقع، ابن راوندی در این نظریه که استطاعت قبل الفعل است با معتزله مخالف بود و با هشام همراهی می کرد، ولی در این قسمت از نظریه که انسان توانایی بر انجام ضد فعل را دارد همراه با معتزله و مخالف هشام است. این که برخی وی را از معتقدان به کسب می دانند (حسنی-رازی، بی تا: ۱۶۳)، می تواند شاهدی باشد بر این که وی قدرت را مع الفعل و از سوی خدا می دانسته، اما معتقد بوده که انسان همان لحظه انجام فعل می تواند فعل یا ترک را انتخاب کند. از این روست که هم هشام (مقدسی، ۱۹۸۸، ۵: ۱۳۲؛ اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۰) و هم ابن راوندی (قاضی عبدالجبار، بی تا (الف): ۲۶۹) متهم به جبر شده اند.

در بحث امامت نیز باید گفت، ابوعلی جبایی معتقد است که ابن راوندی متأثر و هم مسلک هشام است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۲۰: ۳۷۳۸). ابن راوندی در دو کتاب «الامامه» و

ص: ۱۳۷

«فضیحهالمعتزله» که در آن از مبانی اندیشه امامت دفاع کرده، پایه برخی از مباحث خود را بر اندیشه های هشام گذاشته (قاضی عبدالجبار، بی تا(ب)،۱: ۲۲۴ و خیاط، بی تا:۲۰۸) و اندیشه های هشام را گزارش نیز کرده است (قاضی عبدالجبار، بی تا (ب)، ۱: ۲۲۴ و ۲: ۵۵۰۵۵۱).

در مباحث محتوایی این بحث میان هشام و ابن راوندی نیز باید اشاره کرد که شیعه در بحث انتخاب ابوبکر برای جانشینیِ پیامبر (ص) و ردّ خلافت علی بن ابی طالب، همواره این رفتار مهاجرین و انصار را سرزنش می کرد. ابن راوندی این بحث امامیه را از قول هشام نقل کرده و به تبیین و استدلالی کردن این نظریه می پردازد (ر.ک: قاضی عبدالجبار ، بی تا (ب)،۱: ۲۲۳۲۲۴؛ خیاط، بی تا: ۲۰۸). مخالفان هشام می گفتند، وی اولین کسی بود که به مهاجرین و انصار طعن هایی داشته است (خیاط، بی تا: ۲۲۵) و ابن راوندی نیز در این موضوع کتاب هایی نگاشت (قاضی عبدالجبار ، بی تا (ب)،۱: ۲۳۱۲۳۲ و نیز ر.ک: ۲۲۴). هم چنین گفته شده که هر دو درباره ابوبکر، عمر، مهاجرین و انصار طعن دارند (قاضی عبدالجبار ، بی تا (ب)،۱: ۲۳۱۲۳۲ و نیز ر.ک: ۲: ۶۴۹). ابن راوندی هم چنین در برابر نقد های جاحظ بر هشام در بحث گمراهی امت به خاطر عدم انتخاب علی، به شدت از هشام دفاع می کند (خیاط، بی تا: ۲۰۷۲۰۸).

نکته دیگر این که، متکلمان امامیه در کوفه قائل به نص جلی بودند (خیاط، بی تا: ۳۶۳۸)؛ با این حال قاضی عبدالجبار، هشام بن حکم را اولین کسی معرفی می کند که اندیشه نص و استخلاف را در امامیه وضع کرد (قاضی عبدالجبار، بی تا (ب)، ۱: ۲۲۵). از سوی دیگر، درباره

ابن راوندی نیز گزارش های مشابهی وجود دارد. در منابع کلامی گزارش شده که نظریه نص جلی در تفکر امامیه را ابن راوندی مطرح کرده است (ابن میثم بحرانی، ۱۴۱۷ق: ۸۱). معتزلیان، نخستین گروهی اند که این انتساب را مطرح کردند (سید مرتضی، ۱۴۱۰ق، ۲: ۱۴۳۱۴۴؛ شیخ مفید،۱۴۱۴ق: ۲۲؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۲۰: ۱۲۵). گزارش هایی نیز وجود دارد که

می گوید هشام و ابن راوندی در این نظریه، هم رأی و حتی ابن راوندی را هم سو با هشام معرفی می-کند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵،۲۰: ۱۱۸). در برخی از متون تصریح شده، کسی که این اندیشه را میان امامیه وضع کرد هشام بن حکم بود، ولی ابن راوندی آن را یاری کرد (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۵: ۲۶۱۲۶۲؛ حمصی رازی، ۱۴۱۴ق: ۲، ۳۱۴).

در بحث تواتر روایات دالّ بر نصوص نیز باید گفت، جریانی در تاریخ اندیشه امامیه بر این باور بود که این نصوص متواتر نیستند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۲۰: ۱۱۸، ۱۲۵۱۲۶). قاضی

ص: ۱۳۸

عبدالجبار در «المغنی» می گوید هشام بن حکم این بحث را مطرح کرد که این نصوص، متواترند و ابن راوندی در این بحث راه هشام را دنبال کرده است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۲۰: ۱۱۸).

برخی مدعی شده اند، نظریه عصمت را هشام وضع کرده (قاضی عبدالجبار، بی تا (ب)،۲: ۵۵۱) و از سوی دیگر ابن راوندی نیز قائل به عصمت امام بوده (قاضی عبدالجبار، بی تا (ب)،۲: ۵۲۸–۵۲۹)، و ظاهراً ابن راوندی این نظریه را از هشام بن حکم گرفته است (قاضی عبدالجبار،

بی تا (ب)،۲: ۵۲۸–۵۲۹)؛ از این روست که ابن راوندی نظریه عصمت هشام را در آثار خود گزارش کرده است (قاضی عبدالجبار، بی تا (ب)،۲: ۵۵۰–۵۵۱). هشام بن حکم معتقد بود، آیات قرآن نظریه امامیه بر نص و عصمت امام را تأیید می کنند (قاضی عبدالجبار، بی تا (ب)،۲: ۵۵۱). و ابن–راوندی نیز از همین راه برای اثبات تلازم نص و عصمت استفاده کرده است (سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق، ۲: ۲۵۷–۲۵۸).

در بحث حقیقتِ انسان، میان نظریه هشام و ابن راوندی، بر اساس برخی از نظریات منتسب به ابن راوندی، می توان تعاملاتی را یافت. هشام بن حکم بر این باور بوده که انسان دو جزء دارد؛ بدن و روح. بدن موات/ مرده است و در واقع، روح همه امور بدن را در اختیار دارد. روح، قوه درّاکه حساس و فاعل است. هشام، روح را جزء اصلی انسان می دانست؛ روحی که خود نوری از انوار است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۶۰–۶۱). در نظر هشام روح، اساس حقیقت انسان است و فعل و درک انسان، همه به روحی غیرمادی است.

درباره نظریه ابن راوندی دو رأی بیان شده که زمان آن مشخص نیست. در یکی از این آرا، وی پیرو اندیشه معمر بوده است (خیاط، بی تا: ۱۰۰). معمر در نظریه اش، که متأثر از فلاسفه بوده، مانند هشام بن حکم قائل به غیرجسمانی بودن حقیقت انسان شده است (شهرستانی، ۱۳۸۶، ۱: ۸۱. برای تبیین نظر معمر از نگاه ابن راوندی ر.ک: قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۱۱: ۳۱۱–۳۱۲). مقایسه این نظرِ ابن راوندی با دیدگاه هشام، شباهت بسیاری میان آن دو را نشان می دهد. ابن–راوندی در توضیح نظر معمر می گوید که معمر معتقد بود، حقیقتِ انسان عینی از اعیان است که هیچ کدام از ویژگی های اجسام را ندارد؛ یعنی جزء و کل داشتن، تقسیم شدن، تحرک و سکون، و مکانی که در آن تمکن یا حلول کند، که همگی (خصوصیات جسم) برای این عین موضوعیت ندارند. معمر معتقد بود، این حقیقت انسان است که بدن را تدبیر می کند، حرکت می دهد یا بی–حرکت می کند، در حالی که دیده نمی شود (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۱۱: ۳۱۱۳۱۲؛ خیاط، بی تا:۱۰۰). درواقع در نظر معمر، حقیقت انسان غیرجسمانی و غیر مکان مند است. معمر حقیقت انسان را جزء لایتجزی می دانسته که مدبر در عالَم است (اشعری، ۱۴۰۰ق:

ص: ۱۳۹

۳۳۲-۳۳۱؛ شهرستانی، ۱۳۸۶ق ،۱: ۸۱). بر پایه این رأیِ ابن راوندی، تشابه نظری میان او و هشام بسیار است، ولی مشخص نیست که ابن راوندی در چه دوره ای این نظریه را داشته و چه موقع از آن بازگشته است (خیاط، بی تا: ۱۰۰).

درباره ابن راوندی نظریه دیگری نیز گزارش شده و آن این که وی معتقد بود، حقیقت انسانِ مختارِ مأمور به و منهی عنه، شیء واحدی است که در قلب جای دارد، و در ادامه کلامش گفته که همه جوارح مسخر قلبند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۱۱: ۳۱۱). وی معتقد بود در بدن، ارواح زنده ای وجود دارد که احساسات و تألمات بدن به سبب آن ها صورت می گیرد و همه قسمت های بدن دارای روح است و روحِ قلب متفاوت از اعضای دیگر است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۱۱: ۳۱۱ و ۳۳۱). این نظریه ابن راوندی با نظریه هشام از جنبه های گوناگونی، مانند تجرد و جسمانی بودن، بسیط یا مجرد بودن روح، تجزیه با تجزیه ناپذیری روح، درک احساس بدن پس از فراغت روح، جوهر یا عَرَض بودن روح و... متفاوت است.

البته اندیشه های دیگری هست که میان ابن راوندی و هشام تشابه هایی وجود دارد

مانند مباحث «مشیت عامه الهی»، «صفت تکوین الهی»، «معرفت اضطراری»، «ایمان» و از غیر مباحث جلیل الکلام هم می توان به بحث «نفی اعراض» و «زمین» اشاره کرد که به خاطر

محدودیت های مقاله به فرصت دیگری واگذار می کنیم.

## نتیجه گیری

با بررسی گزارش های برجای مانده از ابن راوندی به نظر می رسد، هویت فکری ابن راوندی در حوزه فکر امامی، متأثر از هشام بن حکم است. بررسی مقایسه ایِ برخی از نظریات این دو در موضوعات مهم کلامی نشان داد، اگرچه ابن راوندی در پاره ای از آن ها به طور یک سان رأی هشام را نپذیرفته، ولی در آن ها نیز شباهت هایی در بنیادهای فکری آن دو به روشنی می توان یافت که روایت گر نزدیکیِ مواضع آن در مبانیِ فکری است.

ابن راوندی از سویی، اندیشه های امامیه در برابر معتزلیان را قابل دفاع می دید و از سوی دیگر، در جبهه تشیع متکلمی را نمی یافت که در مقابل انتقاد های معرفتی معتزلیان سنگر بگیرد. ابن-راوندی تلاش کرد از طریق احیا و بازخوانیِ اندیشه های هشام بن حکم و احیاناً تدوین نظامی کلامی برای تشیع، در مقابل تفکر غالب جهان اسلام، یعنی کلام معتزلی، بایستد.

ابن راوندی بر پایه اندیشه های هشام در پی به سرانجام رساندن این کار بود. تمام تلاش او در معاصر سازی اندیشه های هشام متناسب با روح حاکم بر کلام اسلامی در طول سده سوم هجری

ص: ۱۴۰

و دفـاع او از هشام، از این منظر قابل تحلیل است. البته این به این معنا نیست که ابن راونـدی به طور کامل پیرو نظریات هشام باشـد؛ هم چنان که در بررسـی موضوعات نشان داده شـده در برخی از آرای ابن راونـدی، نظرِ ابن راونـدی همانند هشام بود و در پاره ای دیگر با تغییراتی در تبیین و یا تفسیر، نظر هشام را پذیرفته بود.

ابن راونـدی تلاش کرده منظومه ای معرفتی را تبیین کنـد که بین معتزله و هشام باشـد. البته همان اندازه که وی از معتزله دور است، در جهت مخالف به هشام نزدیک است. او انـدیشه های هشام را با تبیین ها و یا تفسیـرهای دیگر پذیرفته است. در واقع، روح تلاش هـای علمیِ ابن راونـدی نـاظر به بازسـازی انـدیشه متکلمـان امامیه در کوفه است. این نیز نشان از قوت و عمق علمی کلام امامیه در کوفه است که ابن راوندی تلاش کرد از طریق آن به مقابله با معتزلیان بپردازد.

ابن راوندی از طریق نقد اندیشه های اعتزال با پشتوانه علمی کلام امامیه در کوفه، شروع به ساختارشکنی علیه نظام فکر معتزله کرد. هم از این روست که ابن راوندی را شاید بتوان

حرفه ای ترین منتقد اعتزال در طول سده سوم دانست.

بررسی مقایسه ایِ اندیشه های ابن راوندی و هشام بن حکم و بیان تعاملات آن، یکی از

لایه های مخفی تقابل شدیـد معتزلیان با ابن راونـدی را آشـکار می کنـد. توجه ابن راونـدی به کلام کوفه و احیای آن، حساسیت فراوان معتزله را به همراه دارد، زیرا سرسـخت ترین رقیب کلامی معتزلیان، متکلمان امامیه در کوفه بودنـد. در واقع می توان مواجهه تند معتزلیان با ابن راوندی را امتداد مواجهه معتزلیان با جریان کلام کوفی امامیه دانست.

سرانجام بایـد گفت که برخلاف نظر معتزلیان، دگردیسـی اندیشه ابن راوندی از معتزله به امامیه، کینه توزانه و خصـمانه نبوده، بلکه تغییری آگاهـانه و بـا پشـتوانه معرفتیِ خـاص به کلام امامیه بوده است؛ به این معنا که ابن راونـدی پی به این نکته برده بود که کلام متکلمان امامیه در کوفه، شاخص ترین ابزار فشار علیه معتزلیان است. البته این که ابن راوندی در برابر فشار های معتزلی تا آخر عمر دوام آورد و از اندیشه امامیه روی برنگرداند، این احتمال را ضـعیف می کند که وی تنها نگاهی ابزاری به کلام امامیه داشـته است. مقـاومت ابن راونـدی در برابر هجمه های معتزلی و اصـرار بر انـدیشه امامیه، می توانـد گویای تثبیت فکری او در حوزه کلام امامی باشد.

به هر حال، بررسی رابطه ابن راوندی با هشام و آشکار کردن لایه های دیگری از نظام فکری این دو، پژوهش های جامع دیگری را می طلبد که با مقایسه تمام اندیشه ها بهتر می تواند به سامان

برسد.

ص: ۱۴۱

## منابع


۱. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمان بن علی، (۱۴۱۲ق)، المنتظم، تحقیق: محمد عبد القادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیه.

۲. ابن مرتضی، احمد بن یحیی، (بی تا)، طبقات المعتزله، تحقیق: سوسنه دیفلد فلزر، بیروت، المکتبه الحیاه.

۳. بحرانی، ابن میثم، (۱۴۱۷ق)، النجاه فی القیامه، قم، مجمع الفکر الإسلامی.

۴. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، (۱۳۵۰)، الفهرست، تصحیح: رضا تجدد، تهران، بی نا.

۵. اشعری، ابوالحسن، (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین، تحقیق: هلموت ریتر، بیروت، دارالنشر.

۶. بلخی، احمد بن سهل، (۱۸۹۹م)، البدء والتاریخ، پاریس، برطرند.

۷. تفتازانی، سعد الدین (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، تحقیق: عبدالرحمان عمیره، قم، الشریف الرضی.

۸. جرجانی، علی بن محمد (۱۳۲۵)، شرح المواقف، تصحیح: بدر الدین نعسانی، قم، الشریف الرضی.

۹. جوینی، عبدالملک، ( بی تا)، الشامل فی أصول الدین، بی جا، دار الکتب العلمیه.

۱۰. حسنی رازی، سید مرتضی بن داعی، (بی تا )، تبصره العوام، تهران، اساطیر.

۱۱. حمصی رازی، سدیدالدین، (۱۴۱۴ق)، المنقذ من التقلید، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

۱۲. خیاط، ابوالحسین، (بی تا)، الانتصار، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیه.

۱۳. سید مرتضی، سیدابوالقاسم علی، (۱۴۱۰ق)، الشافی، تهران، مؤسسه الصادق.

۱۴. شهرستانی، عبدالکریم، (۱۳۸۶ق)، الملل و النحل، تصحیح: احمد فهمی محمد، قاهره، مطبع حجازی.

۱۵. شیخ طوسی، محمدبن حسن (الف)، (بی تا)، تلخیص الشافی، قم، انتشارات المحبین.

۱۶. بغدادی، عبد القاهر، (۱۹۷۸م)، الفرق بین الفرق، بیروت، دار الآفاق الجدیده.

۱۷. فخررازی، ابوعبدالله محمد بن عمر (۱۴۱۱ق)، المحصل، تحقیق: حسین اتای، عمان، دار الرازی.

۱۸. قاضی عبد الجبار (الف)، ( بی تا)، شرح الأصول الخمسه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۱۹. ، (۱۹۶۵م)، المغنی، تحقیق: جرج قنواتی، قاهره، دار المصریه.

۲۰. (ب)، (بی تا)، تثبیت الدلائل النبوه، بیروت، دار العربیه.

۲۱. میرزایی، عباس، (۱۳۹۱)، «نقش معتزلیان شیعه شده در گرایش کلام امامیه به اعتزال»، مجله نقد و نظر، سال هفدهم، شماره دوم، ص۲۸-۶۰.

۲۲. کرباسی، اکبر، (۱۳۹۱) «مدرسه کلامی کوفه»، مجله نقدونظر، سال هفدهم، شماره دوم، ص۳۸-۶۶.

۲۳. رضایی، جعفر، (۱۳۹۱) «مدرسه کلامی کوفه»، مجله نقدونظر، سال هفدهم، شماره دوم، ص۹۱-۱۱۱.

۲۴. شیخ مفید، (۱۴۱۴ق)، الفصول المختاره، تحقیق گروهی، بیروت، دارالمفید.

ص: ۱۴۲

## اثرپذیری کلام یهودی از کلام اسلامی (با تأکید بر نقش عقل در دین)

### اشاره

رضا گندمی نصرآبادی(۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۶/۲۰

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۱۲/۰۸

### چکیده

یکی از جریان های فکری یهودی در قرون وسطا، جریان کلامی است. این جریان حد فاصل قرن نهم تا دوازدهم میلادی، در شرق و تا حدی در غربِ جهان اسلام رواج داشت. متکلمان یهودی، اعم از حاخامی و قرائیمی، تحت تأثیر کلام اسلامی، به خصوص کلام معتزلی در صدد تحکیم آموزه ها و باورهای خود برآمدند. پیش از آن ها فیلون اسکندرانی و آبای کلیسا، بسیاری از مسائل کلامی را مطرح کرده بودند، ولی متفکران یهودی قرون وسطا از طریق مسلمانان با آن مسائل آشنا شدند. متفکران یهودی علاوه بر بحث در باره دغدغه های مشترکی که با مسلمانان داشتند، مسائل خاص خود را نیز دنبال می کردند. به طور کلی، در درون خود این جریان دو گرایش وجود دارد: گرایش حاخامی که به مرجعیت سنت، اعتقاد تام و تمام دارد و با الهیات کتاب مقدسی و الهیات حاخامی پیش از قرن نهم متفاوت است، و گرایش قرائیمی که اصولاً اعتقادی به مرجعیت سنت ندارند. در مقاله حاضر به اختصار، میزان اثرپذیری ایشان از متکلمان مسلمان، تنها از منظر تأکیدی که آنان بر نقش و کارکرد عقل در توجیه و تبیین آموزه ها و باورهای دینی قائلند، مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت.

### واژگان کلیدی

کلام اسلامی، کلام یهودی، عقل، وحی، عقل ستیزی

---

۱- . استادیار دانشگاه تهران (پردیس فارابی).

ص: ۱۰۷

### مقدمه

در قرون وسطا جریان های فکری یهودی گوناگونی وجود دارد؛ برای نمونه، به جریان ارسطویی، جریان نوافلاطونی، جریان ارسطویی نو افلاطونی شده، جریان کلامی، جریان عرفان قبالایی یا عرفان نظری، جریان ابن رشدی، جریان فلسفه ستیزی و جریان بازگشت به سنت و کند و کاو در اصول اعتقادات می توان اشاره کرد؛ از این رو، جریان کلامی یکی از چندین جریان فکری متداول در قرون وسطای یهودی است.

مقصود ما در این جا از دوره زمانی موسوم به قرون وسطا با معنای معهود و متداول این واژه در تاریخ فلسفه، متفاوت است؛ بنابراین، هرچند تقسیم بندی کلی هگل در باب دوره های تاریخ فلسفه درباره تفکر یهودی نیز صادق است، چه آن که سه دوره باستان، قرون وسطا و دوره جدید بر فلسفه یهودی نیز قابل اطلاق است، ولی مدت زمانی که هگل برای این دوره ها در نظر گرفته است، دست کم درباره جریان کلامی یهودی صادق نیست. دوره باستان تفکر یهودی با کمی تسامح، از دو قرن قبل از میلاد مسیح آغاز می گردد و تا نیمه نخست قرن اول میلادی پایان می پذیرد و پس از یک دوره فترت به طول هشت قرن از ابتدای قرن نهم تا ابتدای قرن شانزدهم میلادی، شاهد ظهور فلسفه یهودی به طور عام و از قرن نهم تا دوازدهم شاهد سنت کلامی یهودی به طور خاص هستیم. این در حالی است که بنا بر نظر هگل، دوره باستان از شش قرن قبل از میلاد با تالس ملطی آغاز می گردد و تا پایان قرن پنجم، یعنی با پروکلوس پایان می پذیرد و قرون وسطا از پایان قرن پنجم تا اواخر قرن پانزدهم امتداد می یابد و چیزی حدود ده قرن را پوشش می دهد (Hegle,۱۹۹۵, ۱: ۱۰۶-۱۱۰).

دوره بندی مورد نظر ما در این جا با دیدگاه ولفسون نیز تفاوت دارد، چه آن که بر اساس دیدگاه او، تاریخ فلسفه به سه دوره باستان، قرون وسطا و دوره جدید تقسیم می شود که از این جهت با هگل و سایر مورخان فلسفه هم داستان است. بنا بر تقسیم بندی هگل، قرون وسطا چیزی حدود ده قرن و بنا بر نظر ولفسون هفده قرن را پوشش می دهد. از نظر او، در قرن اول میلادی با فیلون اسکندرانی فلسفه متمایزی تحت عنوان فلسفه دینی واز قرن هفدهم به بعد، یعنی از زمان اسپینوزا فلسفه عرفی و سکولار پدید آمد . (Wolfson,۱۹۸۲, ۲: ۴۴۶-۴۵۷) بدین ترتیب، دوره زمانی قرون وسطای یهودی شش قرن است، چنانچه تمام جریان های فلسفی را لحاظ کنیم و سه قرن خواهد بود، چنانچه فقط جریان کلامی مطمح نظر باشد.

ص: ۱۰۸

در مقاله حاضر به برخی از پرسش های ذیل پاسخ داده شده است: کلام یهودی چه تفاوتی با الهیات یهودی دارد؟ متکلمان یهودی از کدام یک از مکاتب و جریان های کلامی اسلامی اثر پذیرفته اند؟ آیا اثرپذیری آنان از متکلمان اشعری را باید معلول ناآشنایی ایشان با کلام و متکلمان اشعری دانست؟ چرا آنان جذب کلام معتزلی شدند؟ از بین دو مکتب یا شاخه بغداد و بصره، بیشتر جانب کدام را گرفتند؟ آیا به طور مشخص می توان گفت کدام متکلم یهودی از کدام متکلم معتزلی تأثیر پذیرفته است؟ اصولاً اثبات و ابطال اثرپذیری ممکن است؟ آیا به جز احتمال و دخالت دادن حدس و گمان، راه دیگری وجود دارد؟ نظر به آشنایی متکلمان یهودی با ادیان و مکاتب فکری و فلسفی دیگر، آیا نمی توان حدس زد که آنان و متکلمان مسلمان هر دو از منبع واحدی اخذ و اقتباس کرده اند؟ آیا متکلمان یهودی و مسلمان به لحاظ مسئله یا دغدغه، مبانی یا پیش فرض ها، ادله، رهیافت یا نحوه نزدیک شدن به مسئله، پارادایم فکری نیز شبیه یکدیگر است؟ چرا افرادی همچون سعدیا گائون به رغم تأثیری که از متکلمان مسلمان پذیرفته اند، از آنان نام نمی برند؟ آیا متکلمان یهودی تابع صرف و مقلد تمام عیار متکلمان معتزلی بوده اند یا این که خود نوآوری ها و ابداعاتی داشته و احیاناً در مواردی، نگاه سلبی به آرای اندیشمندان مسلمان داشته اند؟

### کلام یهودی

جریان های فکری یهودی گوناگونی در قرون وسطا شکل گرفت. جریان کلامی یکی از این جریان هاست که حد فاصل قرن نهم تا قرن دوازدهم میلادی تحت تأثیر کلام اسلامی پدید آمد. متفکران یهودیِ بسیاری را در شرق و غرب جهان اسلام می توان نام برد که متأثر از متکلمان مسلمان، در صدد توجیه و تبیین آموزه ها و باورهای دینی خود برآمده اند. از بین حاخام ها، به داود بن مروان بابلی، داود مقمص و سعدیا گائون و از بین قرائیان، ابو یوسف یعقوب قرقسانی، یوسف البصیر و یافث بن علی در شرق جهان اسلام می توان اشاره کرد. یهودیان غرب جهان اسلام نخست از طریق متکلمان یهودی شرق جهان اسلام و سپس به طور مستقیم از طریق متکلمان مسلمان با موضوعات کلامی آشنا شدند.

در مجموع، در باره متفکران یهودی غرب جهان اسلام، دو نکته را نباید از نظر دور داشت؛ نکته نخست آن که، همان طور که ابن میمون گفته است، متفکران یهودیِ غرب جهان اسلام بیشتر متأثر از فیلسوفان مسلمان بوده اند تا متکلمان (ابن میمون، بی تا: ۱۷۹). نکته دوم آن که مخالفت با علم کلام بیشتر در غرب جهان اسلام صورت گرفت. نص گراهایی نظیر نیسیم بن

ص: ۱۰۹

قیروانی از موضع کتاب مقدس و سنت، و فیلسوفانی نظیر ابن میمون از موضع فلسفی به مباحث کلامی واکنش نشان دادند؛ هرچند این فرضیه نیز قائلانی دارد که ابن میمون بیشتر متکلم است تا فیلسوف.

### تفاوت کلام یهودی با الهیات یهودی

کلام یهودی از منابع گوناگونی استفاده کرده است و به ظاهر جریانی التقاطی را تداعی می کند، ولی به لحاظ روش، ساختار و محتوا تحت تأثیر کلام اسلامی، به ویژه کلام معتزلی بوده است. از آموزه های اعتقادی موجود در کتاب مقدس عبرانی و سنت حاخامی پیش از قرن نهم با عنوان الهیات کتاب مقدسی و الهیات حاخامی یاد می شود، تا بدین طریق با کلام یهودی قرون وسطا خلط نگردد. دست کم به دو دلیل، تفکر یهودی حد فاصل قرن نهم تا دوازدهم میلادی را می توان کلام یهودی نامید: ۱. اثرپذیری کلام یهودی از کلام معتزلی در تأکید بر استقلال و خودبنیادی عقل؛ ۲. استفاده از زبان عربی در تدوین آثار متفکران یهودی این دوره، وجه تمایز دیگر کلام یهودی با الهیات حاخامی و کتاب مقدسی است. تقریباً بیشتر آثار متفکران یهودی شرق و غرب جهان اسلام به زبان عربی نوشته شده است و تنها آیات کتاب مقدس به زبان عبری آورده شده اند.

در پاره ای از اوقات، کلام یهودی با کلام قرائیمی یکی دانسته شده است. برخی از متفکران یهودی اسپانیایی، علم کلام را که در اسپانیا مورد استقبال «الموحدون» قرار گرفت، با کلام قرائیمی یکی گرفتند. یهودا هلوی(Judah halevi) نیز هنگامی که کلام را معرفی می کند، آن را به شکل انحصاری به قرائیان نسبت می دهد ((Halevi, ۲۰۰۶: ۴۵۷. ظاهراً این نکته در پس زمینه نگرش ابن میمون نیز درباره کلام وجود داشته است (Frank and Leaman, ۱۹۹۷: ۱۳۵).

متکلمان قرائیمی و حاخامی تقریباً پرسش ها و پاسخ های یک سانی را مطرح می کردند؛ در عین حال، تفاوت هایی با هم دارند که به اختصار به برخی از آن ها اشاره می گردد. متفکران قرائیمی تنها کتاب مقدس را معتبر و حجت می دانستند و تلمود به عنوان تورات شفاهی را رد می کردند. آن ها به تفسیر لفظ به لفظ کتاب مقدس اعتقاد داشتند و در اجرای احکام شریعت سخت گیرتر از حاخام ها به نظر می رسیدند (Frank and leaman, ۱۹۹۷: ۱۲۴).

### اثر پذیری کلام یهودی از کلام اسلامی

از نظر ابنمیمون، مباحث کلامی نخست در میان مسیحیان پیدا شد. آنان با انگیزه مخالفت با فلاسفه و اثبات عقاید دینی، به مباحث کلامی روی آوردند. مسلمانان نیز با هدف تحکیم

ص: ۱۱۰

باورهای خود علم کلام را پدیـد آوردند. آنان از طریق یحیی بن عدی و یحیای نحوی با انتقادات مسـیحیان بر آرای فیلسوفان آشـنا شدنـد. گفتنی است، متکلمـان مسـلمان در پـذیرش آن بخش از تعالیم فیلسوفان که با مبانی دینی خود سازگار می دیدنـد و به کار توجیه اعتقاداتشان می آمد، به خود تردید راه ندادند.

با این که کم و بیش در سنت یهودی مباحث کلامی درباره باورهای دینی مطرح می شد، کار نظام مند کلامی نزدیک هزار سال به تعویق افتاد، چراکه به زعم یهودیان، تدوین علوم شرعی اختلافات و تشتت آرا را دامن می زد. بنابراین، آنان بعد از تسلط سایر اقوام بر ایشـان و بیم از میان رفتن این علوم، به علم کلام روی آوردنـد و چون در محیط اسـلامی می زیسـتند، از مسـلمانان تأثیر بسـیاری پذیرفتند. قرائی ها و گائون ها با کلام اسلامی آشنا شدند و چون این آشنایی حسب تصادف با کلام معتزلی بود، دیدگاه های خود را از ایشان گرفتند و از روش آن ها پیروی کردند و آن ها را برهانی فرض کردند (ابن میمون، بی تا، ۱: ۱۷۹۱۸۰).

ابن میمون سه ادعا دارد: ۱. محـدوده و دایره نفوذ و تأثیر کلام معتزلی بر متکلمان یهودی را در معنای توحید و متعلقات آن دانسـته است؛ ۲. حاخـام ها و قرائیان شـرق در موضوع مزبور از معتزله پیروی کردنـد؛ ۳. آشـنایی با تفکر معتزلی انتخاب آگاهانه و عمدی نبود، بلکه بایـد آن را رخـدادی اتفـاقی به شـمار آورد؛ چه بسـا اگر متکلمـان یهودی بـا اشاعره آشـنا می شدنـد، از آنان پیروی می کردند.

ولفسن هر سه ادعـای ابن میمون، به خصوص ادعـای اخیر او را رد می کنـد؛ برای نمونه، یوسف بصـیر قرائیمی مطـالبی را از اشاعره نقـل و رد کرده است. وانگهی، سـعدیا کتاب باورها و اعتقادات را در سال ۳۲۱ هجری قمری در بغـداد تألیف کرد و مجموعه آثار اشعری در بین سال های۳۰۰۳۲۴ قمری فراهم آمـده بود و جالب تر آن که او دو سال آخر عمرش را در بغـداد گذراند و در آن جا از دنیا رفت (ولفسن، ۱۳۶۸: ۸۹۹۳).

آبراهام فرکویچ در طی سـفرش به سوریه، فلسطین و مصر در ۱۸۶۳۱۸۶۵میلادی و بازدید از کنیسه های یهودیان قرائیمی، مجموعه ای را گردآوری کرده که اکنون در سن پطرز بورگ موجود است. در این مجموعه، بسـیاری از منـابع معتزلی بـا الفبـای عبری جمع آوری شـده که از سوی قرائیان اسـتنساخ شـده است؛ کتاب المغنی، قطعاتی از کتاب المحیط و... (اشـمیتکه، ۱۳۸۶: ۱۷۸). بر اساس مطالعات اولیه، قرائیان تنها به اسـتنساخ آثار کلامی بهشمیه همت گماشتند، ولی اخیراً در مجموعه آبراهام فرکویچ بخش مفصلی از کتاب تصفح الادله ابوالحسن بصری پیدا شده که به عبری استنساخ شده است؛ حتی یوسف بصیر، برهان بصری در باب اثبات

ص: ۱۱۱

وجود خدا و برخی دیگر از آرای او را رد کرده است (اشمیتکه، ۱۳۸۶: ۱۷۸)؛ بنابراین، ادعای ابن میمون مبنی بر اتفاقی خواندن آشنایی و پیروی متکلمان یهودی از معتزله، هیچ پایه و اساسی ندارد.

ولفسن در کتاب فلسفه علم کلام و بازتاب های کلام اسلامی در فلسفه یهودی به شش مسئله کلامی پرداخته و معتقد است، چهار مسئله از این مسائل شش گانه را فیلون اسکندرانی و دو مسئله دیگر را آبای کلیسا مطرح کردند. هر شش مسئله، فارغ از خاستگاه و منشأ آن ها در کلام اسلامی رشد و تکامل یافت. متفکران یهودی از طریق متفکران معتزلی با این مسائل آشنا شدند و چون دیدگاه های سنتی یهودی درباره مسائل مزبور را با دیدگاه های متفکران معتزلی سازگار یافتند، برای تأیید دیدگاه های یاد شده از براهین و استدلال های معتزلیان استفاده تام و تمام کردند و در پاره ای از مواقع کل استدلال را به عاریت گرفتند (ولفسن،۱۳۶۸: ۹۵). آنان در انکار واقعیت صفات، بر اصل وحدانیت خدا تأکید داشتند. وحدانیت خدا آن گونه که در کتاب مقدس آمده است، صراحت در وحدت عددی دارد؛ لذا متفکران یهودی وحدت درونی یا بساطت مطلق خدا را وام دار معتزله هستند، هرچند اولین بار فیلون اسکندرانی آن را در قرن اول میلادی مطرح کرده است (ولفسن،۱۳۶۸: ۲۴)؛ همین طور در بحث آزادی اراده و اختیار، سازگاری اختیار با علم قبلی خدا، سازگاری اختیار با قدرت خدا و موضوعاتی از این دست.

در این که متکلمان یهودی در طول قرون وسطا از متکلمان مسلمان تأثیر پذیرفته اند، تردیدی نیست، اما نباید فراموش کرد که متکلمان مسلمان در ابتدا از فرهنگ ها و ادیان مختلف، از جمله یهودیت تأثیر پذیرفته اند و با توجه به تأثیرپذیری آبای لاتینی و یونانی کلیسا از فیلون اسکندرانی (Runia,۱۹۹۳: ۲۰۰-۲۰۱) اثرپذیری متکلمان مسلمان از تفکر مسیحی به زعم ولفسن، به گونه ای بازگشت به یهودیت دارد (ولفسن،۱۳۶۸: ۲۴). بر این اساس، برخی از شرق شناسان و صاحبان ملل و نحل بر اثرپذیری متکلمان مسلمان از یهودیان در صدر اسلام تأکید دارند. به زعم ایشان، علاوه بر قرآن و حدیث در برخی از مسائل کلامی می توان نفوذ و تأثیر یهودیت را دید. انسان انگاری خدا و ردّ آن، قدیم یا مخلوق بودن قرآن و جبر و اختیار، از جمله این مسائل هستند (ولفسن، ۱۳۶۸: ۷۳). اسفرائینی مشبهه را متأثر از جهودان و در جای دیگر متأثر از قرائیان می داند. او حاخام ها را نظیر معتزله و مشبهه را نظیر قرائیان می داند. شراینر و نویمارک مخالفت متفکران معتزلی با تشبیه را متأثر از یهودیان می داند، چراکه انکار تشبیه با لبید بن اعصم یهودی آغاز شد. به نظر شراینر، مخلوق بودن قرآن را اولین بار لبید بن اعصم مطرح کرد. مسعودی معتقد است، قارئون همچون معتزله به عدالت و یگانگی خدا

ص: ۱۱۲

باور داشتند. شهرستانی بر عکس می گوید؛ حاخام ها نظیر متفکران معتزلی و قرائیان همچون جبریه اند. اسفرائینی می گوید قدریه اعتقاد خود را از یهودیان گرفتند. شراینر می گوید دیدگاه واصل بن عطا درباره اختیار و آزادی تقریباً لفظ به لفظ ترجمه گفته حاخام هاست. نویمارك و گلدتیسهر باور برخی از متفکران مسلمان به آزادی اراده را متأثر از یهودیان می داند. چنان که خواهد آمد، ولفسن در عین حالی که متکلمان یهودی قرون وسطا را متأثر از متفکران معتزلی می داند، بر این باور است که دست کم در موضوعاتی که فقط و فقط متکلمان در آن ها ورود پیدا کرده اند، خاستگاه بیشتر افکار متفکران مسلمان، از جمله معتزلی ها تفکر یهودی بوده است (ولفسن، ۱۳۶۸: ۷۵).

بدیهی است، پرداختن به تمام موضوعات کلامی و تعیین میزان اثرپذیری متکلمان یهودی از متکلمان اسلامی، مجال فراخ تری می طلبد؛ از این رو، در این مقاله با تمرکز بر دو متفکر یهودی، یعنی سعدیا گائون از حاخام ها و یعقوب قرقسانی از قرائیان، میزان اثرپذیری آنان از متکلمان معتزلی درباره نقش و کارکرد عقل در توجیه و تحکیم باورها و آموزه های دینی بررسی می گردد.

## سعدیا گائون

داود مقمص (اوایل قرن نهم) نخستین متفکر یهودی بود که با کلام اسلامی آشنا

گشت. شیوه استدلال، روش شناسی منطقی و اصطلاح شناسی فلسفی او به متکلم، به ویژه کلام معتزلی، نزدیک تر بود. اثر او شاید جزو اولین آثار کلامی عربی باشد که به نقد و بررسی برخی

از باورهای مسیحی پرداخته و از این جهت درخور توجه ویژه است. مفاهیم بنیادین جهان شناسی مقمص، جوهر و عرض است و نه ماده و صورت. او این مفاهیم را برای اثبات

ازلی نبودن جهان به کار برد. او از مخلوقات جهان، وجود خالق یگانه و یکتا را استنتاج کرد (Frank and Leaman,۱۹۹۷:۱۳۲). داود مقمص هرچند نخستین متفکر یهودی است که از کلام اسلامی در جایگاه منبع الهام استفاده کرده و سعدیا مدتی شاگرد او بوده است، به دلایل

ذیل جایگاه او در یهودیت قابل مقایسه با سعدیا نیست. مقمص یهودی ای بود که به تألیف

آثار فلسفی و جدلی همت گماشت. او به استثنای دفاع از برتری نبوت موسی، برای

هیچ نظریه ای که به طور متمایز یهودی باشد، در کتاب بیست مقاله خود استدلال نکرد

(Frank and Leaman,۱۹۹۷: ۱۶۵). یعقوب قرقسانی، دانشمند قرائیمی معتقد است، او زمانی که در نصیبین شاگرد فیلسوف مسیحی، نونوس، بود به مسیحیت گروید، ولی بعدها پس از شناخت

ص: ۱۱۳

بیشتر از مسیحیت، طی دو مقاله آن را نقد کرد (شرباک، ۱۳۸۳: ۶۴). او در عین حالی که تحت تأثیر کلام معتزلی بود، از معلمان مسیحی اش الهام گرفت و با مفاهیم اساسی فلسفه ارسطو (نظریه علیت و مقولات ده گانه) آشنایی داشت. مقمص به اندازه سعدیا هویت معتزلی نداشت و تحت تأثیر ایشان نبود. او بیشتر به سنتی که به کلام مسیحی مشهور است، تعلق داشت که به لحاظ زمانی بر کلام اسلامی مقدم بود. کتاب بیست مقاله مقمص با منطق و معرفت شناسی، عمدتاً ارسطویی، شروع می شود، با این هدف که شناخت را بر پایه محکمی استوار سازد و... Frank). ۲۰۰۰: ۱۶۶).

سعدیا مهم ترین متفکر یهودی است که تحت تأثیر کلام معتزلی و دیگر منابع، در صدد توجیه و تبیین آموزه های یهودی بر آمد. او بر ترکیب اشیا از جوهر و عرض به جای ماده و صورت تأکید داشت و همین موضوع کافی است تا او در جرگه متکلمان قرار گیرد. سعدیا در عین حالی که بر عقل تأکید بسیار داشت، سنت را یکی از منابع شناخت دانسته و از این منظر، قرائی ها را مورد نقد خود قرار داده است. او پرداختن به مباحث فلسفی و عقلی را نیاز و ضرورت زمانه خود می دانست و از هر راه ممکن در صدد زدودن شک و تردید و تحکیم آموزه های هم کیشان خود بود. کتاب باورها و اعتقادات مشتمل بر یک مقدمه و ده مقاله است. سعدیا در مقدمه، عوامل و علل بروز شک و بدعت را به همراه منابع شناخت ذکر می کند. سعدیا در این کتاب در صدد زدودن شک و تردید یهودیانی برآمده که در اثر مواجهه با ادیان دیگر و مکاتب فلسفی، دچار شک شده بودند. او پرسش هایی را که معتزلی ها پیش کشیده بودند، مورد توجه قرار می داد و با الهام از آن ها و با مراجعه به کتاب مقدس و سنت یهودی، به دنبال ارائه پاسخ های درخور بود. عنوان اصلی کتاب سعدیا المختار فی الامانات و الاعتقادات به معنای انتخاب نقادانه باورها و اعتقادات است. «امانت» به دیدگاه و آموزه ای اطلاق می گردد که از سر ایمان و تعبد پذیرفته شود؛ نظیر خلقت و رستاخیز. «اعتقاد» به معنای باور راسخ و محکم به نتیجه فرایند تعقل و تأمل است. کتاب مزبور در نظریه، روش استدلال و ساختار متأثر از معتزله است و تقریباً مطالب مقاله ها حول محور دو اصل محوری معتزله، یعنی اصل توحید و عدل دور می زند.

سعدیا در مقاله نخست کتاب اعتقادات و امانات به حدوث عالم می پردازد. سعدیا چهار دلیل در باره آفرینش جهان از عدم ذکر می کند و دوازده دیدگاه دیگری را که در این باره مطرح شده است، نقل و نقد می کند (Saadia Gaon, ۱۹۷۶: ۴۱-۴۴). سعدیا از راه حدوث عالم، وجود خدا و وحدت و یگانگی اش را اثبات و دلایلی در ردّ دیدگاه ثنوی مسلکان و قائلان به تثلیث ذکر

ص: ۱۱۴

می کند. سعدیا در بحث صفات، جانب معتزله را می گیرد. نسبت عقل و وحی، تفکیک قوانین عقلی از قوانین وحیانی، آزادی اراده و عدم منافات آن با علم قبلی خدا، اقامه دلیل بر نسخ ناپذیری تورات، ماهیت مرگ و رستاخیز و به طور کلی مباحث انسان شناسی، فرجام شناسی و اخلاق، از جمله موضوعاتی اند که در سایر مقالات کتاب مزبور به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار گرفته اند. گفتنی است، بسیاری از موضوعات فوق در سنت یهودی پیشینه داشته اند، اما اگر نبود آشنایی متفکران یهودی با متکلمان مسلمان، شاید به این صورت مورد توجه آنان قرار نمی گرفت.

## یعقوب قرقستانی

ابویوسف یعقوب قرقسانی حدود ۹۳۰۹۴۰ م در عراق زندگی می کرده است. او به اصالت عقل اعتقاد تام و تمام داشت. از نظر او مهم، عمل به حکم عقل است، اما این که مفاد حکم عقل مطابق و موافق با تعالیم کدام فرقه است، اهمیت ندارد. مهم ترین کتاب قرقسانی و نیز فرقه قرائیم کتاب الانوار و المراقب است که در پنج جلد و حدود ۱۲۶۱ صفحه نوشته شده است. کتاب مزبور مشتمل بر سیزده مقاله و هر مقاله دربرگیرنده تعداد زیادی باب است که مجموع باب های آن به ۴۶۶ باب می رسد. چهار مقاله نخست آن تاریخی و فلسفی است که در دو جلد اول و دوم آمده است. به جرئت می توان گفت، کتاب مذکور بهترین و معتبرترین کتابی است که در زمینه افکار قرائیمی ها در اختیار است. عناوینِ چهار مقاله نخست کتاب الانوار و المراقب بی درنگ ما را به خطوط کلی تفکر قرقسانی آشنا می سازد:

۱. تاریخ فرقه های یهودی (قرقسانی، مسیحیت را فرقه ای یهودی به شمار آورده است)؛

۲. ضرورت بحث و استدلال و اثبات حجیت عقل؛

۳. ردّ اعتقادات ادیان غیر یهودی، از جمله مسیحیت و اسلام؛

۴. بررسی روش های تفسیر تورات.

## عقل به مثابه منبع شناخت

بعد از آشنایی اجمالی با دو متکلم بنام یهودی، اکنون به نقش و جایگاه عقل در تفکر معتزلی و به دنبال آن، کلام یهودی پرداخته می شود. معتزلی ها را به دو معنا می توان عقل گرا نامید: نخست آن که عقل را ابزار مطمئنی برای شناخت می دانستند و بر استقلال و خودبنیادی عقل تأکید داشتند. به زعم آنان، با عقل تنها و بدون مساعدت وحی می توان بسیاری از حقایق مابعد طبیعی، الهیاتی و اخلاقی را دریافت. دوم آن که هیچ راز سربه مهری وجود ندارد که قابل

ص: ۱۱۵

تبیین عقلی نباشـد. بر این اساس، به خود اجازه می دادنـد حتی درباره خـدا تعیین تکلیف کنند؛ لذا هیچ چیز مانع ایشان نبود در این که تعیین کننـد چگونه خـدا باید عمل کند و چه قوانینی را باید فرمان دهد. خردورزی متفکران معتزلی، معطوف به موضوعاتی بود که در قرآن درباره آن ها سخن گفته شده بود؛ از این رو، شاید سخن گزافی نباشد اگر علم کلام همچون تفسیری بر قرآن در نظر گرفته شود. بیشتر موضوعات مورد بحث و بررسی آنان، برگرفته از مشکات وحی بود و تلاش می کردند با دخالت عقل، برخی از تعارضـات ظاهری موجود در کلام وحی را رفع کننـد. توحیـد و عـدل الهی که ترجیع بنـد مباحث متفکران معتزلی است و محوری ترین آرا و افکار ایشان را تشکیل می دهد، خاستگاه قرآنی دارند. قرآن از سویی، بر وحدانیت خدا و از سوی دیگر بر تعدد صفات او تأکید دارد؛ یا از سویی، خدا را علت همه چیز می داند و از سوی دیگر، انسان را مسئول اعمال خویش می داند. متکلم معتزلی با تکیه بر عقل، در صـدد توجیه و سازگار کردن این گونه موضوعات به ظاهر متعارض برآمـده است. متکلمان یهودی نیز با محوریت همین موضوعات، بحث های خود را پیش می بردند. یهودیانی که در جوامع اسلامی به سر می بردند، بی آن که جذب دین اسلام گردنـد، به کلام معتزلی گرایش پیـدا کردنـد. شایان ذکر است، کلام یهودی از همان آغاز با تفاسیر کتاب مقـدس پیوند خورد؛ به ویژه کلام قرائیمیِ قرن دهم که عمده منابع آنان، تفاسیر کتاب مقدس بود.

متفکران معتزلی بر وجوب نظر و تفکر تأکیـد بسیار دارنـد. در باره فراینـد حصول علم چند دیدگاه در بین متفکران مسلمان وجود دارد؛ اشـاعره بـا نظریه عـادت و معتزلیان با نظریه تولیـد، به تبیین فراینـد حصول علم پرداخته انـد. بر اساس نظر معتزله، دانش آدمی متأثر از قوه تفکر پدید می آید و معلول خدا نیست. قاضی عبد الجبار معتزلی در کتاب المغنی یک جلد را با عنوان النظر و المعارف اختصاص داده و نظریه تولیـد معتزله را توضیـح می دهـد. او بین علم و عقل فرق گذاشـته و معتقـد است، علم همواره از راه عقل به دست نمی آیـد. او عقل را وسـیله ارزش گـذاری داده های ذهنی می داند، نه وسـیله کسب آن ها. بر این اساس، نظریه حسن و قبح عقلی طرح گردیـد؛ در حـالی که اشاعره بنا بر نظریه عادت، برای عقل هیـچ گونه علیتی قائل نبوده و نظر به اعتقاد ایشان به حسن و قبـح شـرعی، آن را معیـار ارزش گـذاری نمی داننـد. در واقع، از دیـد اشـاعره عقل نه منبع شـناخت است و نه کارکرد ابزاری دارد. بازتاب عقل را می توان در اصول پنج گانه معتزلی مشاهده کرد.

سعـدیا گـائون در مقـدمه کتاب الامانات و الاعتقادات بر ضـرورت تبیین عقلانی آموزه های دینی تأکیـد دارد. «امانات» به باورها و آموزه هـایی اطلاـق می گردد که بر اسـاس ایمـان پـذیرفته می شونـد و لاـزم نیست به پـایه باورهـایی برسـند که با عقل تقویت می گردند. به هر حال، هدف

ص: ۱۱۶

سعـدیا تبیین اصول دین بود. او در هر فصـلی، نخست اصـلی دینی را مطرح و با برهان یا شاهدِ کتاب مقدسـی آن را تأیید یا تقویت می کرد و در اثنـای بحث، بـا اسـتدلال هـای فلسـفی آن را تأییـد می کرد. او دیـدگاه هـای متعـارض را طرح و به هر طریـق ممکن اعتراضات را رد می کرد و جای هیچ گونه شک و تردیدی برای خواننده باقی نمی گذاشت.

سعدیا چهار منبع برای شـناخت ذکر می کند؛ شناخت حسی، عقلی، استنتاجی و سنت. چنان که گذشت، سعدیا سنت را منبع چهارم شناخت می داند. از نظر او، سـنت، منبع شناخت مخصوص دین است، اما به تنهایی عمل نمی کند. سنت بر تجربه ای حسی از وحی مبتنی است که بـا همه تجربه های حسـی متفاوت است، زیرا آن رویـدادی اسـتثنایی است، و حقیقت از منبعی معتبر فرو فرسـتاده می شود. به اعتقـاد او، نوعی سـنت برای هر جـامعه فرهنگی لازم است. سـنتِ قابل اعتماد چون مبتنی بر وحی است، هیـچ گاه با تجربه انسانی متـداول قابل راست آزمایی نیست. سـعدیا سـنت وحیانی را هم سـطح با سه منبع دیگر شـناخت نمی داند، زیرا بنیان آن و نه محتوایش بر آن ها اسـتوار است؛ از این رو، می توان آن را در معرض نقادی عقلانی قرار داد. همه منابع شـناخت، هدف واحدی را دنبال می کنند و آن چیزی جز زدودن شک و تردید نیست . (Saadia, ۱۹۷۶: ۱۶-۱۸)

مقصود او از عقل گرایی این بود که مؤمن می تواند در درون قلمرو تجربه ما به شـناخت مطلق دسترسـی پیدا کند. شناخت آدمی از محدودیت هایی رنج می برد. شـناخت ما بر حواس اسـتوار است و عقل بر اساس تجربه حسـی محدود ما حکم صادر می کند. عقل محـدود انسـان در معرض خطـاست؛ حتی هنگامی که به نتیجه ای می رسیم که از نظر ما قانع کننـده و رضایت بخش است، ممکن است دچـار خطا شـده باشـیم. سـعدیا تفکر به خاطر تفکر را در نظر نـداشت، بلکه می خواست بر طبق تورات زیست کنـد. او چیزی مـاورای واقعیت حسـی را تصـدیق نمی کنـد. بـا دیـدن دود از دور، وجود آتش را نتیجه می گیریم و یـا با دیـدن انسان در حرکت، وجود نفس آدمی را نـتیجه می گیریم. این هـا واقعیت هـای حسـی هسـتند، زیرا نفس را از تجربه درونی خودمـان به مشـابه واقعیـتی محسوس می شناسیم؛ بنابراین، نظر به این که نمی توان فراتر از تجربه را درک کرد، شناخت خدا جز از طریق افعالش ممکن نیست.

عقل گرایی سعدیا به معنای تأمل در باره واقعیت متافیزیکی یا نادیده گرفتن محدودیت های تجربه نیست. او تصدیق می کند تجربه به واقعیت متـافیزیکی ای اشاره دارد که ما چیزی در باره آن نمی دانیم. همه فیلسوفان در این نکته هم داسـتانند که خـدا ناشـناختنی است، در عین حال تلاش می کنند از ذات او چیزی را درک کنند. سعدیا با این تلاش فیلسوفان مخالف بود؛ از این

ص: ۱۱۷

رو، او را بایـد عقـل گرای معتـدلی دانست که برای تأییـد باورهای دینی، تنها به امور طبیعی قانع بود و در محـدوده تجربه عمل می کرد. او در صـدد زدودن شک و تردید و نیل به یقین دینی بود. برای سـعدیا مسـئله ای تحت عنوان تعارض عقل و وحی مطرح نبود تا در مقام حل آن برآید.

بین کلمات پیامبر و تعالیم برخاسـته از عقل، هیـچ گونه تعارضـی نیست و چنانچه بین آن ها تعارضـی باشد، باید سـخنان پیامبر را به معنـای عقلی گرفت، نه به معنای ظاهری و لفظی؛ به عبارت دیگر، ما به سـخنان پیامبر اعتماد می کنیم، ولی عقل نحوه تفسـیر آن ها را به ما می آموزد. تعالیم کتاب مقدس را نمی توان بدون بررسـی تأیید کرد؛ البته مقصود او این نبود که تمام کلمات کتاب مقدس را باید نقد کرد، بلکه می خواهد از توافق عقل و نقل خبر دهد. اکنون این سؤال پیش می آید که چرا به یکی از آن دو بسـنده نمی شود؟ سـعدیا می گویـد: درست است که در مواردی عقل به تنهایی و بدون نیاز به وحی می تواند حکم صادر کند، مواردی وجود دارد که ورای عقـل آدمی است و عقـل را مجـال جولاـن در آن عرصه هـا نیست و تنهـا از طریق وحی می توان آن هـا را شـناخت؛ بنـابراین، عقـل و وحی مـددکار یکدیگرنـد. حتی در مواردی که جولاـن گاه عقل است، وحی از جزئیات پرده برمی دارد. عقل در بسیاری از مسائل، از جمله تشخیص نیک و بد مستقل و بی نیاز از وحی است. او در عین حال برای وحی قلمرو وسیعی را

قائل بود . (Saadia, ۱۹۷۶: ۱۴۵-۱۴۷)

قرقسانی به آیاتی از کتاب مقدس اسـتناد می کند که نشان می دهند نه تنها مطالعه علم و فلسـفه منع نشده است، که همگان به تعقل فراخوانـده شده اند. سـلیمان به همان طریق و شـیوه ای علم را مطالعه می کرد که دانشـمندان و فیلسوفان زمانش. هیچ گونه تقابل و تعارضـی میـان نظریه خلقت و قـوانین علم و فلسـفه وجود نـدارد، بلکه برعکس؛ آن هـا یکـدیگر را تقویت می کننـد و ابزاری برای تحصـیل شـناخت حقایق توراتند. علوم، نظیر باورهای دینی و وحی، بر اسـتفاده از عقل استوارند و مبنای آن ها ادراک حسی و امور بـدیهی انـد (قرقسانی، ۱۹۳۹ : ۷۲۷۷)، وانگهی داوری در بـاره دعـاوی متعـارض پیروان ادیـان، جز از طریـق عقـل ممکـن نیسـت (قرقسانی، ۱۹۳۹: ۶۶۶۸).

از نظر قرقسـانی، تأمـل و تفکر عقلاـنی در آموزه هـای دینی نه تنها ممکن، که لازم و ضـروری است، زیرا تأمل عقلی بنیان و اساس تمـام ادیـان و شـناختی است که از رهگـذر آن به دست می آیـد. او در ابتـدای بخش دوم کتـاب الاـنوار و المراقب، دیـدگاه هـای مختلف پیروان ادیان درباره کیفیت وقوع علم را بررسی می کند. از نظر قرقسانی، علم از یکی از طرق: ۱. مشاهده،

۲. ضرورت، ۳. خبر یا نقل و یا اجماع، ۴. استدلال و نظر، به دست می آید. او پس از ابطال سه

ص: ۱۱۸

طریق نخست، بر وجوب استدلال و بحث تأکید کرد. قرقسانی در باب ابطال نقل می گوید: همه در این که خبر به صادق و کاذب تقسیم می شود اتفاق نظر دارند، اما مسئله مهم این است که برای تشخیص خبر صادق از کاذب، چه معیاری وجود دارد؟ معیار از دو حال بیرون نیست؛ یا معیار نظر و استدلال است که در این فرض ادعای کسانی که به حجیت نقل باور دارند، نقض خواهد شد و یا این که معیار نقل است که برای بررسی صدق و کذب آن دقیقاً همین سؤال مطرح خواهد شد. قرقسانی می گوید از کسانی که معتقدند از راه نقل به علم می رسند، می پرسیم با چه چیزی نبی را از متنبی بازمی شناسید؟ اگر بگویند از راه معجزات می توان مدعی صادق را از مدعیان دروغین بازشناخت، به وقوع علم از راهی به جز نقل اعتراف کرده اند، چرا که ممکن است نقل بگوید کسانی که کارهای خارق عادت انجام می دهند، کاذب و کسانی که کارهای خارق عادت انجام نمی دهند، صادقند. بدیهی است که این خبر را نمی توان با خبر و نقل تکذیب کرد، بلکه عقل می تواند تنها داور باشد (قرقسانی، ۱۹۳۹: ۶۶).

قرقسانی معتقد است، خدا خودش را به دو طریق متجلی می سازد؛ عقل و وحی. در حالی که وحی منحصر به یهودیان نیست، بلکه مسلمانان و مسیحیان نیز مدعی دریافت آن هستند، عقل برای تمام انسان ها مشترک است و همین عقل به انسان اجازه می دهد تا مرجعیت یک وحی را بپذیرد؛ بنابراین، بر پایه تعالیم عقلانی و بهره گرفتن از عقل، وجود خدا و نیز پیامبر تصدیق می گردد، زیرا خود کتاب مقدس نیز از وجود پیامبران دروغین خبر داده است. با عقل قوانین و قواعد اخلاقی تعیین می گردد و انسان می تواند خیر را از شر بازشناسد. عقل آدمی قوانین اخلاقی را درباره خدا نیز صادق می داند و به این طریق، وجود خدای عادل و خیر را اثبات می کند. همین طور به مدد عقل می توان از آیات مبهم کتاب مقدس، که در برخی مواقع به عقاید نادرست می انجامد، رفع ابهام کرد. آیاتی که مخالف حکم صریح عقل است و یا در صورتی که معنای لفظی آن ها در نظر گرفته شوند با سایر آیات صریح کتاب مقدس ناسازگارند، باید به تأویل برد. قرقسانی درباره تأمل عقلانی می گوید: فرایند و شیوه درست از قرار زیر است؛ قوانین و شرایع باید فرایند تحقیق عقلانی را از سر بگذرانند و در صورتی که از طریق تحقیق، ضرورت آن ها اثبات گشت، به عنوان اصل اعتقادی پذیرفته شوند که در این فرض دیگر اهمیت ندارد که مدافع آن حاخامی ها، عنان و یا هر کس دیگری باشد. البته اگر دانشمندان در ضمن تحقیق به نظریه جدیدی برسند که هیچ یک از نویسندگان قبلی آن را ارائه نداده اند، در صورتی باید ملتزم به آن باشند که عقل درستی آن را تأیید کند (Sirat,۱۹۹۶: ۴۳).

ص: ۱۱۹

## عقل ستیزی در یهودیت

عقل ستیزی در یهودیت را می توان از وجهه نظرهای مختلف بررسی کرد.برخی از عقل ستیزان، نظیر یهودا هلوی و حسدای کرسکاس تحت تأثیر غزالی، عقل ستیزی خود را به فلسفه ارسطو معطوف کردند و معمولاً از آنان تحت عنوان ارسطوستیزان یاد می شود؛ اما جمعی دیگر از عقل ستیزان یهودی تا حدودی تحت تأثیر مسلمانان، اصالت دادن به عقل در مباحث کلامی را برنتابیدند. چنان که گفته شد، مخالفت با علم کلام در میان یهودیان بیشتر در غرب جهان اسلام صورت گرفت؛ نص گراهایی نظیر نیسیم بن قیروانی از موضع کتاب مقدس و سنت و فیلسوفانی نظیر ابن میمون از موضع فلسفی به مباحث کلامی واکنش نشان دادند، هرچند معمولاً خود ابن میمون را بیشتر متکلم می دانند تا فیلسوف. اکنون باید بررسی کرد که آیا مخالفت با نقش عقل در توجیه باورهای دینی و به عبارت دیگر، مخالفت با علم کلام نیز تحت تأثیر مسلمانان صورت گرفته یا این که خود یهودیان به طور مستقل به این بحث ورود پیدا کرده اند.

سعدیا گائون بحث خود را در باب عقل گرایی دینی به گونه ای پیش می برد که گویی در میان یهودیان مخالفی ندارد و تنها مسلمانان عوام با آن مخالفند. البته یک قرن بعد، احساساتی شبیه آنچه در بین مسلمانان بود، در یهودیت پدید آمد. در این میان، می توان به «ابن جنح» که خود فیلسوف، لغوی و پزشک بود، اشاره کرد. او در تفسیر آیه دوازده باب دوازده «کتاب جامعه» مبنی بر این که «از ساختن و پرداختن کتاب هایی که پایان ندارد، بر حذر باش» می گوید: این هشدار، شخص حکیم را از مطالعه کتاب هایی که به تحقیق در جهان زبرین و زیرین می پردازند نهی می کند، چراکه هیچ گاه به کنه آن نخواهند رسید و بدون آن که عوض و رضایت خاطری به همراه داشته باشد، باعث تباه شدن دین و فرسوده شدن نفس آدمی می گردد؛ چنان که در ادامه آیه نیز آمده است: «و مطالعه زیاد تعب بدن است.» نیز به همین جهت است که مرد حکیم در کتاب خود گفته است: «همه چیزها پر از خستگی است که انسان آن را بیان نتواند کند» (کتاب جامعه، بی تا، ۱:۸)؛ یعنی نامفهوم بودن آن ها مایه خستگی می شود. «پس ختم امر را بشنویم: از خدا بترس و اوامر او را نگه دار، چون که تمامی تکلیف انسان این است» (جامعه، بی تا، ۱۲:۱۳) و از آنچه حقیقت آن برتر از این است که قابل فهم باشد، صرف نظر کن (ولفسن، ۱۳۶۸: ۱۰۰و۱۰۱). ابن میمون در کتاب میشنه تورا در فهرست بددینان و ملحدان، کسانی را قرار داد که وحدانیت خدا را قبول داشتند و در عین حال، برای او صورت و چهره قائل بودند. ابراهیم بن داود پوسکیری با این دیدگاه مخالف بود. او در مخالفت می گوید: چرا ابن میمون چنین افرادی را بی دین خوانده است، در حالی که افرادی به مراتب بزرگ تر از ابن میمون بوده اند و بر اساس آیات کتاب مقدس و روایات چنین اعتقادی به خدا داشته اند؟ (ولفسن، ۱۳۶۸: ۱۱۷)

ص: ۱۲۰

سولومون، از مردم مونپلیه، و شاگردش داود بن ساول در ابتدا با ابن میمون مخالفت کردند و معتقد بودند باید آیات انسان گرایانه کتاب مقدس را به معنای تحت اللفظی به کار برد، ولی پس از مدتی مخالفت خود را پس گرفتند (ولفسن، ۱۳۶۸: ۱۲۰). با این که بسیاری از یهودیان و مسلمانان، ابن میمون را متکلم می دانند، او مخالفت های صریحی با متکلمان داشت و اهل ملت خود، یعنی یهودیان اسپانیا را پیرو فیلسوفان مسلمان می دانست تا متکلمان.

ابن میمون نقد همه جانبه ای به بسیاری از نظریات کلامی ای داشت که بنا بر

مبانی فلسفی غیر قابل قبول بودند. در واقع، ابن میمون همان خط فکری ای را دنبال کرد

که بن صدیق، پیش از او در اسپانیا شروع کرده بود. نقد ابن میمون در کتاب دلاله الحائرین

که در شرق جهان اسلام نوشته شده است، وضعیت متفاوتی را در آن جا منعکس می کند. کلام به جز در اسپانیا هم چنان به عنوان فلسفه ای دینی پذیرفته و تصدیق می شد. با این وصف،

کلام در اسپانیا وارد مرحله جدیدی در تاریخ فلسفه یهودی شد و این مرحله جدید را وام دار ترجمه های عبری آثار متکلمان یهودی و متکلمان و فیلسوفان مسلمان، به ویژه غزالی بود

(Frank and Leaman,۱۹۹۷: ۱۳۶). تأثیر سعدیا مستقیم و بی واسطه بود و در تمام آثار حاخامی ای که در زمان او نوشته شده، نظیر آثار هارون بن سارجادو (Aaron b. Sarjado) قابل تشخیص است.

به طور کلی، ابن میمون نظر مساعد و موافقی به علم کلام، اعم از یهودی و اسلامی نداشت، چه آن که از نظر متکلمان، اعتباری به عالم وجود نیست، زیرا عقل به طور عادی خلاف آن را تجویز می کند. ابن میمون، متکلمان را به پیروی از تخیل متهم می کند (ابن میمون، بی تا: ۱۸۲) و معتقد است آنچه آنان به عنوان برهان ارائه کرده اند، محل تردید و شک است؛ لذا این مقدمات نمی توانند به کار اثبات صانع بیایند. کلام در حوزه بحث و جدل و اقناع دین داران می تواند مفید باشد، ولی غیر متدینان را نمی تواند اقناع کند؛ لذا نباید آن را با فلسفه خلط کرد. ابن میمون در فصل ۷۳ دلاله الحائرین دوازده مقدمه متکلمان، در فصل ۷۴ هفت برهان ایشان بر حدوث عالم، در فصل ۷۵ پنج دلیل کلامی آنان بر وحدت خداوند و در فصل ۷۶ سه دلیل کلامی بر نفی جسمانیت خدا را ذکر و رد کرد. او ۲۵ مقدمه مشهور بر اثبات وجود باری، عدم جسمانیت او و وحدانیت وی ارائه کرد، به اضافه مقدمه قدم عالم. متکلمان به قدری ضعیف ظاهر می شوند که حتی مسئله ای مثل حدوث عالم که ادله معتبرفلسفی بر آن استواراست، به نظرمشکوک می رسد.

هارون بن ایلیا اهل نیکومدیا، متکلم قرائیمی، کتابی با عنوان درخت زندگی (۱۳۴۶م.) نوشت که نوعی نقد دلالـۀ الحائرین ابن میمون به شمار می آید. به اعتقاد او، آموزه های کلامی با تعلیمات

ص: ۱۲۱

کتاب مقدس سازگارند؛ برخلاف ارسطو گرایی ابن میمون که در برخی موارد در تعارض با کتاب مقدس است (لیمن، ۱۳۸۵: ۱۹).

برخی از قرائیمی ها، به خصوص کسانی که در شهر شوشتر استقرار داشتند، به رغم آن که به حسب ظاهر خود را عقل گرا می دانستند، درباره کسانی که به جدل و فلسفه می پرداختند، احساس ناخوشایند و بدی داشتند. برخی از آنان تأمل عقلانی را زیان آور می دانستند، زیرا به باور آنان تفکر عقلانی به بدعت منتهی می گردد. قرقسانی معتقد است، اگر ادعای ایشان درست باشد با اعراض و روی گردانی از تفکر و روش عقلی مشکلی حل نخواهد شد، بلکه باید خود ایشان وارد این عرصه شوند و زمینه ها و اسباب بدعت را که ممکن است در سر راه مشتغلان به تأمل عقلی باشد، از میان بردارند. وانگهی، به شهادت تاریخ تفکر کم نبودند متفکرانی که تفکر و روش عقلی را سرلوحه کار خویش ساخته و در عین حال در وادی بدعت نیفتاده اند؛ در مقابل، ما با کسانی مواجهیم که با عقل و روش عقلی بیگانه اند، ولی به انواع و اقسام بدعت گرفتار آمده اند. بنابراین، روش و تأمل عقلی نه تنها آسیبی به دین نمی زند، بلکه زمینه تقویت دین را فراهم می کند. تأمل عقلی، اساس و بنیان تمام ادیان و هرگونه نظریه پردازی است و تمام معارف از رهگذر تفکر عقلی فراچنگ آدمی می آید (Sirat,۱۹۹۶: ۴۴-۴۳).

قرقسانی با کسانی که معتقدند علم و فلسفه به بدعت منتهی می شود، سخت مخالفت کرد. از نظر او، عده ای دنبال حقیقتند و هیچ گاه منافع شخصی خود را دنبال نمی کنند و قصد ندارند با علومی که کسب کرده اند به دیگران آسیب برسانند؛ برای نمونه، مطالعه سحر و جادو برای تشخیص تفاوت آن با معجزه و نه به قصد به کارگیری آن در اهداف شخصی، جایز است. همین طور مطالعه اختر شناسی مشروط به این که به منظور اهداف اختر شناسانه نباشد، جایز است. به طور قطع و یقین، اموری وجود دارند که انسان عاجز از درک آن هاست و تنها خدا کاملاً آن ها را درک می کند (برای نمونه، می توان به جوهر نفس و سرنوشت آینده آن اشاره کرد)، اما این الزاماً مانع نمی شود تا انسان به رغم محدودیتی که در شناخت آن ها دارد، برای فهم آن ها تلاش نکند (Sirat,۱۹۹۶: ۴۳)).

## نتیجه گیری

۱. چنان که گذشت، جریان کلامی یکی از مهم ترین جریان های فکری یهودیت در قرون وسطاست. این جریان هرچند سه قرن (از قرن نهم تا دوازدهم میلادی) بیشتر نپایید، اثرات ژرفی از خود بر جا گذاشت. در این بین کلام حاخامی، با این که به لحاظ زمانی بعد از کلام قرائیمی پدید آمد، اثراتش بیشتر بود. نکته ای که همگان بر آن اتفاق نظر دارند، اثرپذیری

ص: ۱۲۲

جریـان فوق از کلاـم معتزلی است. در این مقـاله تلاش شـد تا این اثرپـذیری، دست کم از نظر تأکیـد بر عقلانیت باورهای دینی در آثار متکلمان صاحب نام یهودی نشان داده شود.

۲. متفکران یهودی با کلام اشـعری آشنا بودند و گاه به آثار ایشان استناد می کردند، ولی هیچ متفکر با گرایش اشعری را نمی توان در بین ایشان یافت.

۳. در میـان حاخـام هـا کلاـم معتزلی تـا اواخر قرن دوازدهم، جریان غالب بود و در قرن سـیزدهم جریان ارسـطوگرایی جریان غالب گشت، ولی در میان قرائیان جریان کلامی معتزلی در سراسر قرون وسطا، جریانِ غالب بود.

۴. متکلمان یهودی در روش، ساختار و محتوا و حتی در طرح پرسـش از متکلمان مسـلمان اثر پـذیرفته اند، اما همواره بر سـنت خود اتکا کرده انـد. گفتنی است، این مهم بیشتر درباره متکلمان حاخامی صادق است تا متکلمان قرائیمی؛ برای نمونه، سـعدیا گائون در عین اثرپـذیری از متکلمان معتزلی، دارای نوآوری و ابـداعات بسـیاری بود، در حالی که یوسف بصـیر قرائیمی بیشتر مقلـد متکلمان معتزلی به شمار می آید تا متفکری صاحب نظر.

۵. به طور مشخص نمی توان ادعا کرد، کدام متکلم یهودی از کدام متکلم معتزلی اثر پذیرفته است، اما به طور کلی می توان گفت، برای نمونه سـعدیا گائون احتمالاً تحت تأثیر طبقه شـشم تا هشـتم معتزله بوده است و نه طبقات بعـدی؛ بنابراین، کسانی که او را وام دار قاضی عبدالجبار معتزلی دانسته اند، مرتکب خطای تاریخی فاحشی شده اند (فرمانیان، ۱۳۸۸: ۳۲۳)، چراکه قاضی عبدالجبار بین سال های ۳۲۰ و ۳۲۴ هجری قمری متولد شده و سعدیا گائون سال ۳۳۰ قمری در گذشته است.

۶. گفتنی است، سـنت گراهـا و فیلسوفـان، تلاـش متکلمان معتزلی برای سازگار کردن وحی و عقل را مورد نقـد قرار دادنـد. سـنت گراهـا به تفسـیر عقلاـنی ایشـان از کتـاب و سـنت اعتمـاد نداشـتند و فیلسوفان از اسـتفاده التقاطی و سـطحی ایشان از کتاب مقـدس ناخشـنود بودنـد؛ در حـالی که سـعدیا و دیگر متکلمـان یهودی هرگز مورد نقـد سـنت گراهـا قرار نگرفتنـد. او تفسـیر غیرجـدلی از یهودیت، به ویژه در موضوعـاتی نظیر حیـات پس از مرگ و رسـتاخیز مردگـان در اختیـار آن ها قرار داد. سـعدیا آماج حملات ابن میمون قرار گرفت، چون او به تبع فیلسوفان مسلمان، کلام را جانب دارانه و از نظر عقلانی مشکوک و غیر یقینی می دانست.

۷. هریـک از اصول پنـج گـانه معتزله در ردّ دیگر فرقه هـای اسـلامی اتخـاذ گشت؛ به عبـارت دیگر، متفکران معتزلی در مواجهه با دیگر فرقه ها به اصول مزبور دست یافته اند. اصل توحید، دیدگاه مشبهه و مجسمه را رد می کند. اصل عدل، در ردّ جهمیه و جبریه تقریر شده است. اصل وعد و وعید، در تقابل با دیدگاه مرجئه اتخاذ شده است. اصل منزله بین منزلتین، در ردّ دیدگاه

ص: ۱۲۳

خوارج اتخاذ شده است. به زعم قاضی عبدالجبار اصل امر به معروف و نهی از منکر، معتزله را از امامیه جدا می کند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۱۲۴)؛ در حالی که متکلمان یهودی در اعتقاد به اصول مزبور در صدد ردّ دیدگاه فرقه های دیگر یهودیت نبودند، بلکه مهم برای ایشان دفاع از باورهای یهودیت بود و نه چیز دیگری.

۸. شایان ذکر است، برخی از متکلمان یهودی رابطه خوبی با عقل گرایی و نظریات فلسفی نداشتند؛ برای نمونه، دانیال قومسی، معاصر نهاوندی، درستی و اعتبار نظریات فلسفی را انکار می کرد و با تأویل به شدت مخالف بود.

۹. تأکید بر عقلانیت و آزادی اراده، سبب تشتت در آرا و افکار معتزله شد. دقیقاً همین موضوع در باره متکلمان یهودی، به خصوص قرائیان نیز صادق است. تأکید بیش از حد قرائی ها بر آزادی افراد در تفسیر کتاب مقدس در پرتو فهم خود، مانع هرگونه انسجام و اتحاد در میان آنان شد؛ لذا ما با تفکرات گوناگون و بعضاً متعارض در این فرقه روبه رو هستیم (اپستاین،۱۳۸۸: ۲۲۸۲۲۹).

## منابع

۱. ابن میمون، موسی، (بی تا)، دلالة الحائرین، تحقیق: حسین آتای، مکتبه الثقافه الدینیه.

۲. اپستاین، (۱۳۸۸)، یهودیت: بررسی تاریخی، ترجمه: بهزاد سالکی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ دوم.

۳. اشمیتکه، زابینه، «مواجهه قرائیم با تفکر ابوالحسین بصری»، ترجمه: محمد کاظم رحمتی، هفت آسمان، بهار۱۳۸۶، ش۳۳.

۴. شرباک، دن کوهن، (۱۳۸۳)، فلسفه یهودی در قرون وسطا، ترجمه: علی رضا نقد علی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

۵. فرمانیان، مهدی، (۱۳۸۸)، فرق تسنن، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

۶. قاضی عبد الجبار، (۱۹۶۵)، شرح الاصول الخمسه، قاهره، مکتبه وهبه، ۱۹۸۸م=۱۴۰۸ق.

۷. قرقسانی، ابویعقوب، (۱۹۳۹)، الانوار و المراقب، ویراسته: لئون نموی، نیویورک، بنیاد یادبود اسکندر کوت.

۸. کتاب مقدس، (۲۰۰۲)، انتشارات ایلام.

۹. لیمن، الیور (ویراستار)، (۱۳۸۵)، سنت فلسفی یهود در جهان اسلام، ترجمه: مهدی وهابی و مرتضی کربلایی لو، تهران: آستانه.

۱۰. ولفسن، هری اوسترین، (۱۳۶۸)، فلسفه علم کلام، ترجمه: احمد آرام، تهران: الهدی.

۱۱. ، (۱۳۸۷)، باز تاب های کلام اسلامی در فلسفه یهودی، ترجمه: علی شهبازی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

ص: ۱۲۴

## چکیده عربی مقالات

خلاصه المقالات باللغه العربیه

منزله العقل فی کلام الامامیه عند المدرسه الکلامیه فی بغداد

جعفر رضائی

عرفت المدرسه الکلامیه فی بغداد فی القرن الرابع بالصبغه العقلیه، و یشهد لهذه الدعوی الآثار المتبقیه منها. و یدعی الکثیر من الباحثین أن الشیخ المفید و تلامیذه تقربوا فی هذه المدرسه للمعتزله و آمنوا بالنهج العقلی المعتزلی. المقال الحاضر بصدد دراسه منزله العقل فی هذه المدرسه الکلامیه لیقیم صحه و سقم هذه الدعوی. علی الرغم من أن متکلمی بغداد یرون أن المعرفه الدینیه ولیده الاستدلال العقلی، و أنه یجب علی الانسان تحصیلها. الا انهم اختلفوا فی أمرین؛ الأول: من الذی أوجب ذلک علی الانسان؟ الثانی: هل إن العقل محتاج الی الوحی فی کسب هذه المعرفه أم لا؟ البحث الحاضر یثبت أن الشیخ المفید و تلمیذه الکراجکی یعتقدان أن وجوب المعرفه سمعی (بأمر الهی)، و أن العقل بحاجه الی الوحی فی جمیع المراحل، فی الوقت الذی یری فیه السید المرتضی و طلابه کالمعتزله أن وجوب المعرفه عقلی، و أن العقل فی غنی عن الوحی و الشرع فی استدلالاته.

الألفاظ المحوریه

العقل، المدرسه الکلامیه فی بغداد، کلام الإمامیه، المعتزله، العقل و الوحی.

ص: ۱۴۳

تطور المعرفه الاضطراریه فی المدرسه الکلامی الإمامیه فی بغداد

(منذ عهد النوبختیین وحتی الشیخ الطوسی)

علی امیرخانی

المعرفه الاضطراریه التی تؤمن بها کل من مدرستی الکوفه و قم الکلامیتین، تغیرت تدریجیاً فی المدرسه الکلامیه فی بغداد. و الدراسه التاریخیه لهذا التطور فی حاکٍ ان أبا سهل النوبختی کان یری أن جمیع المعارف بحاجه للاستدلال، و بالتالی فهی کسبیه. بینما یری أبو محمد (النوبختی) أن جمیع المعارف لیست اضطراریه، و أن معرفه الله جائزه اضطراراً، و أنها اکتسابیه. و فی الحد الفاصل بین النوبختیین و حتی الشیخ المفید لم یبق من الآثار سوی عباره مجمله من مکتوبات أبی القاسم الکوفی، و هی ظاهره فی أن المعرفه اضطراریه. و أخیراً فقد أنکرت المعرفه الاضطراریه بشکل صریح فی عهد الشیخ المفید ثم السیدالمرتضی و الشیخ الطوسی، و تم التأکید علی المعرفه الاکتسابیه و العقلیه.

الألفاظ المحوریه

المعرفه الاضطراریه، المعرفت الکسبیه، المدرسه البغدادیه، النوبختیین، الشیخ المفید، السید المرتضی، الشیخ الطوسی.

ص: ۱۴۴

رابطه الذات و الصفات الإلهيه من منظار ابن ميثم البحرانى

محمد رنجبر الحسينى

السيدمحمود الموسوى

السيدحامد الهاشمى

رابطه الذات و الصفات الإلهيه هى إحدى أهم الأبحاث الكلاميه الفلسفيه العرفانيه، و التى ذكرت فيها نظريات مختلفه. و قد اختار ابن ميثم المتكلم و الفيلسوف و العارف البارز فى القرن السابع من بين النظريات المطروحه نظريه عينيه الصفات للذات، و فى مقام بيان فلسفه وصف الله سبحانه و أن له صفات ذكر أن هذه الصفات اعتباريه، و يبدو أنه لا يتنافى مع نظريه العينيه، بل إنه بيان دقيق لها.

و يرى ابن ميثم استلهاماً من كلمات أميرالمؤمنين فى نفى الصفات عنه أن وصفه سبحانه و تعالى بهذه الأوصاف الاعتباريه هو من المراتب الاولى لمعرفه الحق، و أن كمال الاخلاص فى المعرفه هو فى نفى الصفات عنه، و لحاظ ذاته من دون لحاظ شىء آخر معه.

الألفاظ المحوريه

ابن ميثم، الرابطه بين الذات و الصفات، الاعتبارات العقليه، نفى الصفات، عينيه الصفات للذات.

ص: ۱۴۵

دراسه شبهه السیاق فی آیه الولایه بالتأکید علی رأی الفخر الرازی

حامد رجآباد

طرح المخالفون للشیعه شبهات عدیده حول آیه الولایه (المائده: ۵۵)، إحداها ما ذکره الفخر الرازی فی الشبهه الرابعه ذیل الآیه، حیث ادعی أنها من أقوی الأدله علی صحه خلافه أبی بکر نظراً لسیاق الآیه؛ حیث إن الآیه السابقه لها (المائده: ۵۴) حول ابی بکر، فلابد أن تکون آیه الولایه حوله أیضاً، و لا یمکنها أن تکون فی شأن علی بن أبی طالب؛ إذ لازمه التناقض. وعلیه فلا یصح استدلال الشیعه بهذه الآیه علی إمامه أمیر المؤمنین.

لکن الآیه (المائده: ۵۴) من منظار مفسری الشیعه و متکلمیهم لا تدل علی خلافه أبی بکر بوجه من الوجوه، بل إنها لا علقه لها بأبی بکر بالمره، و الروایات التی اعتمدها الفخر الرازی مخدوشه سنداً و دلاله. المقال الحاضر یقیم دعوی الفخر الرازی فی إطار بحث تطبیقی، و یثبت وجود انسجام تام بین الآیتین.

الألفاظ المحوریه

الولایه، الامامه، امیرالمؤمنین، ابوبکر، الفخر الرازی.

ص: ۱۴۶

دراسه التيارات الفكريه الاماميه فى خراسان و ماوراءالنهر

(من أعتاب الغيبه الصغرى و حتى عهد الشيخ الصدوق)

محمدتقى السبحانى

السيداكبر الموسوى التنيانى

بعد اضمحلال المدرسه الفكريه فى الكوفه أواخر القرن الثانى انتقل تراثها العلمى الى المناطق الشيعيه فى أرجاء البلاد الاسلاميه، بما فيها خراسان و ماوراءالنهر. و لا ـ نجد فى الدراسات المعاصره بحثاً شاملاً ـ و مستقلاً للتيارات الفكريه فى هاتين المنطقتين. المقال الحاضر يحاول التعرف على التيارات الفكريه الحاكمه على هذه المنطقه فى حقبه تاريخيه خاصه هى هى من أوائل الغيبه الصغرى و حتى عهد الشيخ الصدوق، و التعرف قدر الامكان على ارتباطها بالأجواء العلميه فى الكوفه. و سيظهر أن جذور بعض التيارات الموجوده فى هذه المنطقه؛ نظير التيار الكلامى الفقهى لهشام بن الحكم و يونس بن عبد الرحمن، و تيار التبلور حول الحديث، و التيار المتهم بالغلو، تمتد جذورها الى الكوفه، و أن هذه التيارات دخلت بعد فتره مناطق أخرى كالعراق و قم. نعم بعض هذه التيارات كانت حديثه عهد فى خراسان فى الحقبه الزمنيه المذكوره نظير الاماميه المعتزلون.

الألفاظ المحوريه

خراسان، ماوراءالنهر، التيارات الفكريه، التيار الكلامى، تيار التبلور حول الحديث، الاماميه المعتزلون.

ص: ۱۴۷

تأثر الکلام الیهودی بالکلام الاسلامی

(بالتأکید علی دور العقل فی الدین)

رضا کندمی النصرآبادی

أحد التیارات الیهودیه فی القرون الوسطی هو التیار الکلامی، و کان هذا التیار فی الحقبه الزمنیه الماثله بین القرنین التاسع و الثانی عشر المیلادیین، و کان رائجاً فی شرق العالم الاسلامی و بشکل محدود فی غربه أیضاً. و قد وقع المتکلمون الیهود سواء الحاخامات منهم أم القرائمیون تحت تأثیر الاکلام الاسلامی، و خاصه الکلام المعتزلی، فصاروا بصدد تحکیم عقائدهم. و قد طرح قبل هؤلاء فیلون الاسکندرانی و کبار الکنیسه الکثیر من المسائل الکلامیه، إلا أن مفکری الیهود فی القرون الوسطی تعرفوا علیها عن طریق المسلمین.

و قد تابع المفکرون الیهود المسائل المشترکه مع المسلمین مضافاً للمسائل الخاصه بهم. و بصوره عامه فإنه یوجد نهجان داخل هذا التیار هما: النهج الحاخامی الذی یؤمن بمرجعیه السنه إیمانا تاماً، و یختلف عن الهیات الکتاب المقدس و الالهیات الحاخامیه قبل القرن التاسع. و النهج الآخر هو النهج القرائیمی الذی لا یؤمن بمرجعیه السنه. المقال الحاضر و باختصار بصدد بیان مقدار تأثرهم بالمتکلمین الاسلامیین من زاویه ما یؤمنون به و یؤکدون علیه من دور العقل و نطاقه فی بیان و توجیه العقائد الدینیه.

الألفاظ المحوریه

الکلام الاسلامی، الکلام الیهودی، العقل، الوحی، محاربه العقل.

ص: ۱۴۸

ابن الراوندی و دفاعه عن الأفكار الكلاميه فی الكوفه

عباس الميرزائی

كان ابن الراوندی معتزلياً فی فتره من حياته، ثم صار امامياً. المقال الحاضر بصدد دراسه ان ايمان ابن الراوندی بالمذهب الامامی كان وفق أی إطار و وفق أی ميول؟ و نظراً لميوله الاعتزاليه شيئاً ما فهل إنه أدخل اسلوب و محتوى العقائد الاعتزاليه فی كلام الاماميه، و أبدع أدباً خاصاً فيه، أم أنه ساير النهج الكلامی الشيعی الذی كان قبله فحسب؟

لأجل إيضاح وضع الكلام الشيعی خلال القرن الثالث، و بهدف اظهار وضع العقائد الشيعيه فی مدرستی الكوفه و بغداد، قمنا بمقارنه عقائد ابن الراوندی مع عقائد هشام بن الحكم باعتباره الممثل البارز لكلام الاماميه فی الكوفه، و انتهينا الى أنه يمكن اعتبار ابن الراوندی متمماً للنهج الكلامی فی الكوفه.

و يبدو ان ابن الراوندی كان يحاول بيان المنظومه المعرفيه للاماميه عن طريق إحياء المدرسه الكلاميه الكوفيه، و ذلك فی مواجهه غير عدائيه مع المعتزله.

الألفاظ المحوريه

تاريخ الكلام، المعتزله، الإماميه، مدرسه الكوفه، مدرسه بغداد، هشام بن الحكم، ابن الراوندی.

ص: ۱۴۹

## چکیده انگلیسی مقالات

p: ۱

Tahqīqāt-e Kalāmi

Islamic Theology Studies

An Academic Quarterly

Islamic Theology Association

Islamic Seminary (Hawza) of Qum

Vol.۲, No.۴, Spring ۲۰۱۴

,Proprietor: Islamic Theology Association

(Qum Seminary (Hawza

Manager: Hadi Sadeqi

Editor-in-Cheif: Reza Berenjkar

Editorial Manager: Mousa Eshkevari

Editor: Ramin Babagolzadeh

Translated to Arabic by: Heidar Masjedi

Translated to English by: Seyed MohammadAli Razavi

Layout: Masoumeh Norouzi

ISSN: ۲۳۴۵-۳۷۸۸

Address: Islamic Theology Association, Islamic

,Seminary (Hawza), First Left Alley, Alley No.۲

Jomhoori Eslami Boulevard, Qum, Iran

PO Box: ۳۷۶۵-۱۳۳

Telephon: ۰۰۹۸-۲۵-۳۲۹۲۸۵۴۶

Tsms: ۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۷۷۰۵

Site: www.tkalam.ir / www.ikq.ir

Email: Info@Tkalam.ir / Info@Ikq.ir

p: ۲

فرم اشتراک فصلنامه علمی پژوهشی

استاد و پژوهشگر محترم! در صورت تمایل به خرید و مطالعه مداوم و منظم فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات کلامی، که حاوی تتبع، یافته ها، دیدگاه ها و نظریات علمی اساتید، طلاب و دانشجویان گرامی است، فرم زیر را تکمیل و به نشانی دفتر مجله؛ قم، بلوار امین، ابتدای بلوار جمهوری اسلامی، کوچه۲ ، فرعی اول سمت چپ، ساختمان انجمن های علمی حوزه، طبقه دوم، انجمن کلام اسلامی حوزه ارسال نمایید. صندوق پستی: ۱۳۳ - ۳۷۱۶۵

..............................................................................................................................

نام خانوادگی: ............................................................ نام: ........................................

تحصیلات: .................... شغل: ............................ سن: ......................................

استان: ........................... شهرستان: ...................... شهر: ......................................

نشانی: .................................................................................................................

پلاک: .......................... کدپستی: .......................................................................

تلفن: ............................. کد شهر: ..................... تلفن همراه: .............................

لطفاً تعداد ............. نسخه فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات کلامی را از شماره ......... دوره ......... تا شماره ......... دوره ......... به نشانی بالا ارسال نمایید.

بهای اشتراک:

۱. یک ساله (۴ شماره در سال) ۳۲۰/۰۰۰\ریال

۲. تک شماره ۸۰/۰۰۰ ریال

مبالغ مربوط به حق اشتراک مجلات درخواستی را به حساب شماره ۰۱۰۹۴۱۲۵۹۸۰۰۸ نزد بانک ملی ایران به نام مجله علمی پژوهشی تحقیقات کلامی واریز و اصل فیش بانکی را به پیوست این فرم ارسال نمایید.

یادآوری:

۱. تا اطلاع ثانوی هزینه ارسال فصلنامه بر عهده انجمن می باشد.

۲. جهت اشتراک در فصلنامه، از طریق سایت مجله www.Tkalam.ir می توانید اقدام نمایید.

p:۳

Abstracts

## The Status of Reason in Theological School of Baghdad as Viewed By Imamiyya

Jafar Rezaee

Theological school of Baghdad in the fourth century is considered the rationalist school and its works attest to this claim. Many researchers claim that Shaykh Mufid and his students in the school of Baghdad approached Mu'tazilah and adopted their rationalist method. Examining the role of reason in the theological school, the author of the present paper seeks to judge the accuracy of the claim. Although theologians of Baghdad consider religious knowledge as the product of rational reasoning and its acquiring as an obligation upon man, they differ about two issues: first of all, who makes it obligatory upon the people? Secondly, whether or not the wisdom is in need of Revelation when acquiring the knowledge? In this study it was shown that Shaykh Mufid and his disciple Karajaki hold that knowledge is an obligation (by God’s Order) and regard the wisdom in need of revelation in all stages, while Sayyid Murtada and his students (in the same way of the Mu'tazilah) consider the obligation as a matter of intellect and regard it independent of religion in its reasoning.

Keywords: Intellect, the Theological School of Baghdad, Imami Theology, Mu'tazilah, Reason and Revelation.

p:۴

Ibn Rawandi and His Defense of Kufa’s Theological Thought

Abbas Mirzaee

Ibn Rawandi was Mu'tazili for a period and then became Imami. The author of the present article tries to deal with the issue by answering the following questions: How Ibn Rawandi accepted the Imami school and within the framework of which Imami intellectual trends? Has he, considering his Mu'tazili tendencies, somehow introduced the methods and content of the Mu'tazilah thoughts into Imami theology and thereafter created a certain literature in Imami theology or just followed the general flow of theology before him? With the aim to clarify the situation of Shia theology in the third century AH, as well as a clear idea of the Imami thought in theology school of Kufa and Baghdad, by way of comparison between Ibn Rawandi thoughts and Hisham ibn Hakam, the representative of the Imami theology in Kufa, the author of the paper concludes that Ibn Rawandi can be considered a follower of Imami theological method in Kufa. It seems that, Ibn Rawandi in a friendly encounter with Mu’tazilites attempted to explain the .cognitive system of Imamia through revival of the Imami School of Theology in Kufa

Keywords: History of Theology, Mu'tazilah, Imami, School of Kufa, School of Baghdad, .Hisham ibn Hakam, Ibn Rawandi

Emergency Knowledge Evolution in Imami Theological School of Baghdad

(From Nobakhties to Shaykh Tusi)

Ali Amirkhani

Iztirari (emergency) knowledge, as the belief of most Imami people in the theological schools of Qom and Kufa, changed gradually in the theological school of Baghdad. Tracing the evolutionary history of emergency knowledge in Baghdad suggests that from among Nobakhties, Abu Sahl Nobakhti held that all types of knowledge requires arguments and thus are Kasbi (acquisitive), but Abu Muhammad who did not consider all types of knowledge as emergency, consider the knowledge of God as permitted to be emergency or of acquisition. From the time of Nobakhties to the time of Shaykh Mufid, only a succinct

statement of Abulqasim Kufi has been left which demonstrates that knowledge is of emergency quality. Finally, in the era of Shaykh Mufid and then Shaykh Tusi and Sayyid Murtada, emergency knowledge was denied outright, while acquisitive knowledge was .highlighted

Keywords: Emergency Knowledge, Acquisitive Knowledge, School of Baghdad, .Nobakhties, Shaykh Mufid, Sayyid Murtada, Shaykh Tusi

p:۵

The Relationship between Essence and Attributes of God as Viewed by Ibn Maytham Bahrani

Mohammad Ranjbar Hosseini

Sayyed Mahmood Musavi

Sayyed Hamed Hashemi

The relationship between Essence and Attributes of God is one of the most important theological, philosophical and mystical issues about which various theories have been proposed. Ibn Maytham, theologian, philosopher and mystic of the thirteenth century, accepted the idea of identicalness of attributes to essence in respect to the other presented ideas. But, he, explaining the philosophy of description of the existence of God and His attributes, considers the divine attributes as itibari (invented). It seemingly does not contradict the theory of identicalness, but rather it is a detailed explanation of the same theory. Ibn Maytham, inspired by the words of Imam Ali (AS) on the negation of attributes, considers the description of God by means of itibari (invented) attributes as the early stages of knowledge of the Truth. He regards the ultimate purity of knowledge as the purpose of mystic journey in rejecting the attributes of God and viewing His Essence without considering anything else.

Keywords: Ibn Maytham, the Relationship between Essence and Attributes, Rational Itibars (Inventions), Negation of Attributes, Identicalness of Attributes to Essence.

p:۶

## An Investigation of the Context Uncertainty of the Verse of Wilayah

(With an Emphasis on the Fakhr Razi's View of the Verse)

Hamed Dezhabad

Those who are against Shia school of thought have raised a lot of doubts and questions on the verse of Wilayah (Ma'idah: ۵۵). One of these questions is the fourth question of Fakhr Razi while explaining the verse of Wilayah. Fakhr Razi, based on the context, claims that since the previous verse (Ma'idah: ۵۴) is about Abu Bakr and the strongest reason for the validity of his Imamate and the caliphate, therefore the later verse (Ma'idah: ۵۵) cannot be concerned with the wilayah of Imam Ali (peace be upon him). If not, there will be a contradiction. Therefore, he concludes that the Shia argument, that the verse of Wilayah is a proof of the Imamate of Imam Ali (peace be upon him) is incorrect. But to the Shia scholars and theologians, the verse in question (Ma'idah: ۵۴) does not imply the Imamate and the caliphate of Abu Bakr, but this verse does not concern Abu Bakr and his alleged traditions are also unreliable by document and indication. After a full explanation of Fakhr Razi's claim, the author of the present paper evaluates it in a comparative .discussion and demonstrates that these two verses are in full coordination and alignment

Keywords: Wilayah, Leadership, the Commander of the Faithful, Imam Ali (peace be upon him), Abu Bakr, Fakhr Razi .

p:۷

The Intellectual Movement Analysis of Imamia in Khorasan and Transoxania

(From the Beginning of Lesser Occultation to the Time of Shaykh Saduq)

Muhammad Taghi Subhani

Sayyed Akbar Musavi Tanyani

After the decline of Kufa school of thought in the late second century AH, the scientific legacy of the school was transferred to the rest of the Shia Imami dwelling places. An important part of Khorasan and Transoxania is one of those places. There is no completely independent study of intellectual currents in this area. The author of the present article tries to identify the present trends in Khorasan and Transoxania, from the beginning of the Minor Occultation to the time of Shaykh Saduq, and pursue their relationship to the scientific environment of Kufa as far as it is possible. This study shows that some current cultural beliefs in Khorasan and Transoxania, such as the theological and juridical movement of Hisham ibn Hakam and Yunus ibn Abd al-Rahman and the hadith-oriented movement and the movement of those who are accused of ghuluw (extremism), have their roots in the school of Kufa. After a while, these groups migrated from Khorasan to other areas such as Iraq and Qom, although some movements, such as Mu'tazili-oriented Imamis were considered as new movements in Khorasan at that time.

Keywords: Khorasan, Transoxania, Intellectual Movement, Theological Movement, the Tradition-Oriented Movement, Mu'tazili-Oriented Imami.

p: ۹

## Jewish Theology’s Interaction with Islamic Theology

(With Emphasis on the Role of Reason in Religion)

Reza Gandomi Nasrabadi

One of the Jewish intellectual movements in the Middle Ages is the theological movement. The movement was spread to the east and to some extent to the west of the Muslim world between the ninth and twelfth centuries AD. Jewish theologians, including rabbis and Karaites, influenced by the Islamic theology, especially the Mutazili theology, seek to consolidate its doctrines and beliefs. Before them, Philo of Alexandria and the church fathers had raised many theological issues, but medieval Jewish thinkers were familiar with the issues by the Muslims. Jewish thinkers discussed their common concerns with Muslims as they were following their own issues. In general, there are two trends within the movement: first, Rabbis’ trend that is their full belief in the authority of tradition. It is different from theology of the Bible and the Rabbis’ one before the ninth century; second, Karaites’ trend that they basically do not believe in the authority of tradition. The present article briefly discusses how Jewish theologians interact with Muslim theologians, only in terms of their emphasis on the role and function of reason in justification and explanation .of the doctrines and religious beliefs

.Keywords: Islamic Theology, Jewish Theology, Reason, Revelation, Anti-rationalism

p: ۱۰

Ibn Rawandi and His Defense of Kufa’s Theological Thought

Abbas Mirzaee

Ibn Rawandi was Mu'tazili for a period and then became Imami. The author of the present article tries to deal with the issue by answering the following questions: How Ibn Rawandi accepted the Imami school and within the framework of which Imami intellectual trends? Has he, considering his Mu'tazili tendencies, somehow introduced the methods and content of the Mu'tazilah thoughts into Imami theology and thereafter created a certain literature in Imami theology or just followed the general flow of theology before him? With the aim to clarify the situation of Shia theology in the third century AH, as well as a clear idea of the Imami thought in theology school of Kufa and Baghdad, by way of comparison between Ibn Rawandi thoughts and Hisham ibn Hakam, the representative of the Imami theology in Kufa, the author of the paper concludes that Ibn Rawandi can be considered a follower of Imami theological method in Kufa. It seems that, Ibn Rawandi in a friendly encounter with Mu’tazilites attempted to explain the cognitive system of Imamia through revival of the Imami School of Theology in Kufa.

Keywords: History of Theology, Mu'tazilah, Imami, School of Kufa, School of Baghdad, Hisham ibn Hakam, Ibn Rawandi.

## درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹